# Къ вопросу о Filioque*).

IV.

## Рефератъ, предложенный въ засѣданіи Коммиссіи по старокатолическому вопросу 22 января 1893 года.

16. Для разъясненія вопроса о томъ, какъ слѣдуетъ отнестись къ *Filioque въ смыслѣ частнаго мнѣнія старокатоликовъ*, предлагается справка по слѣдующимъ отдѣльнымъ пунктамъ, соприкосновеннымъ съ этимъ вопросомъ:

а) Выраженія: «Св. Духъ отъ единаго Отца исходитъ» нѣтъ въ такихъ авторитетныхъ догматическихъ памятникахъ, какъ изложеніе вѣры о Ипостасяхъ тріединаго Бога въ «Чинѣ поставленія епископа», «Посланіе патріарховъ восточно-каѳолическія церкви о православной вѣрѣ» и «Пространный христіанскій катихизисъ православныя каѳолическія восточныя церкви». Нѣтъ его и въ «Руководствѣ къ изученію христіанскаго православно-догматическаго богословія» (Макарія м. московскаго), § 30. Въ «Православномъ исповѣданіи каѳолическія и апостольскія церкве восточныя» (Петра Могилы) (1 ч. отв. 71) читается: «Богъ и Отецъ самъ единъ есть вина двомъ, и не «рожденъ. Сынъ же изъ единаго Отца виновственъ, и рожденъ. «И самъ Духъ, изъ единаго Отца виновственъ и исходящъ, «чрезъ Сына же въ міръ посылаемый». Въ греческомъ текстѣ «Ὀρθόδοξος ὁμολογία» эти слова приводятся съ прямою ссылкою: «ὁ αὐτός Ἀθανάσιος ἐν ταῖς ἱεραῖς ἐρωτήσεσι, δ'», гдѣ они читаются

*) Продолженіе. См. ноябрь. Въ сентябрьской книжкѣ, стран. 1046, строка 2 снизу вмѣсто „ер. 115“ должно быть „ер. 125“ („115“—ошибка у Kranich'а).

буквально; но эти Quaestiones (Migne, SG. t. 28, 786)—подложное сочиненіе, не принадлежащее св. Аѳанасію в.

б) аа) Выраженіе «Св. Духъ отъ Отца чрезъ Сына исходитъ» обыкновенно возводится исторически къ Оригену, который Св. Духа причисляетъ къ категоріи тѣхъ *всѣхъ*, которые произошли чрезъ Слово (Іоан. 1, 3). Въ дѣйствительности уже у Тертулліана (adv. Prax. n. 4) читаются слова: «Не отынуду «произвожу я Сына, а изъ существа Отца. Не отынуду [сущимъ] «полагаю я Духа, какъ отъ Отца чрезъ Сына. Смотри же поэтому, не ты ли разрушаешь единоначаліе». «Filium non «aliunde deduco sed de substantia Patris — — — Spiritum non «aliunde puto quam a Patre per Filium. Vide ergo ne tu potius mo«narchiam destruas». Здѣсь Тертулліанъ ученіе о единоначаліи, о единствѣ христіанскаго Бога, обосновываетъ на истинѣ единосущія трехъ Ипостасей. Субординаціонизмъ не управляетъ мышленіемъ Тертулліана въ данномъ мѣстѣ.

bb) Въ символѣ св. Григорія чудотворца читаемъ: «Единъ «Богъ Отецъ Слова живаго, премудрости [само]сущей и силы «и вѣчнаго образа, совершенный родитель совершеннаго, Отецъ «Сына единороднаго.

«Единъ Господь, единый отъ единаго, Богъ отъ Бога, образъ «и выраженіе божества, Слово дѣйственное, мудрость, содержа«щая составъ всего, и сила, зиждущая все твореніе; истинный «Сынъ истиннаго Отца, невидимый невидимаго, нетлѣнный не«тлѣннаго, безсмертный безсмертнаго и вѣчный вѣчнаго.

«И единъ Духъ Святый, отъ Бога бытіе имѣющій и чрезъ «Сына явившійся, образъ Сына совершеннаго совершенный, «жизнь—причина живущихъ, святый источникъ, святыня, по«дающая освященіе. Имъ является Богъ Отецъ, который надъ «всѣмъ и во всемъ, и Богъ Сынъ, который чрезъ все. Троица «совершенная» и т. д. «Ни Отецъ никогда не былъ безъ Сына, «ни Сынъ безъ Духа» и т. д.

Лучшее изданіе греческаго подлинника и переводовъ — въ C. P. Caspari. Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel (Christiania 1879), S. 10. 1—17. 34—36.—Послѣ словъ: «и чрезъ Сына явившійся» во всѣхъ наличныхъ греческихъ текстахъ (древнѣйшій кодексъ Paris. graec. 1084 saec. X) читаются слова: δηλαδὴ τοῖς ἀνθρώποις, «то-есть [вѣрнѣе: «само собою разумѣется»] лю-

дямъ». Каспари говоритъ: «по всей вѣроятности эти слова неподлинны». Ихъ нѣтъ ни въ латинскомъ переводѣ Руфина (древнѣйшая рукопись — Reichenauer (Carlsruher) cod. XVIII (saec. X), ни въ сирской передачѣ въ cod. Brit. Mus. Add. 18,815 saec. circa IX. — Притомъ δηλαδὴ очевидно неестественно въ *символѣ*.

Въ этомъ символѣ обращаетъ на себя вниманіе параллелизмъ выраженій

о Сынѣ и о Св. Духѣ:

| | |
|---|---|
| εἷς Κύριος, | ἓν Πνεῦμα ἅγιον, |
| μόνος ἐκ μόνου Θεὸς ἐκ Θεοῦ, | ἐκ Θεοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον καὶ δι' Υἱοῦ πεφηνός, |
| χαρακτὴρ καὶ εἰκὼν τῆς θεότητος, | εἰκὼν τοῦ Υἱοῦ τελείου τελεία |
| [cf. οὔτε γὰρ ἐνέλιπέ ποτε Υἱὸς Πατρί, | οὔτε Υἱῷ Πνεῦμα] |
| Λόγος ἐνεργός, σοφία τῆς τῶν ὅλων συστάσεως περιεκτικὴ etc. | ζωὴ ζώντων αἰτία, πηγὴ ἁγία etc. |

Наименованіе «единый отъ единаго» усвояется Сыну Божію и не прилагается ко Св. Духу.

Св. Григорій Богословъ употребляетъ подобное выраженіе дважды: въ poema dogmaticum 1, 31—35 (Migne, SG. 37, 400—401): «единый Сынъ безначальнаго и единаго единственнѣйшій, равный (Ему) — — —. Единъ Духъ отъ благаго Бога Богъ».

31. — — — Υἱὸς ἀνάρχου

32. Οἶος καὶ μούνοιο μονώτατος, ἰσοφέριστος, — —

35. Ἓν Πνεῦμ' ἐξ ἀγαθοῖο Θεοῦ Θεός.

и въ poema morale 1, 24—28 (ibid. 524): «отъ Сына же не ра«ждается Сынъ возлюбленный, Ему единославный, такъ что Отецъ «есть всецѣло Родитель, а Сынъ—единственно Сынъ и единаго «единственнѣйшій, во едино возводится съ великимъ Духомъ, «который равнымъ образомъ отъ Отца исходитъ».

v. 25. — — — αὐταρ ὅ γ' Υἱός
26. Οἶον καὶ μούνοιο μονώτατος· εἰς ἓν ἰόντε
27. Πνεύματι σὺν μεγάλῳ, τό 'ρα Πατρόθεν εἴσιν ὁμοῖον.

Тоже и Іоаннъ Дамаскинъ въ ирмосѣ 4-й пѣсни канона пятидесятницы:

«Царю царей, яковый отъ яковаго [= одинъ отъ одного] единъ,
«Слове происшедый отъ Отца безвиновнаго,
«Равномощнаго Твоего Духа апостоломъ
«Истинно послалъ (= возсіялъ) еси.
«Ἄναξ ἀνάκτων, οἷος ἐξ οἵου μόνος,
«Λόγος προελθὼν Πατρὸς ἐξ ἀναιτίου,
«Ἰσοσθενές σου Πνεῦμα τοῖς ἀποστόλοις
«Νημερτὲς ἐξέλαμψας.

cc) У свв. Аѳанасія в. (παρὰ τοῦ Λόγου ἐκλάμπει, но есть и δι' Υἱοῦ), Епифанія кипрскаго (ἐκ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ, παρὰ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ, παρ' ἀμφοτέρων) и Кирилла александрійскаго (ἐξ αὐτοῦ [Сына], παρ' αὐτοῦ, πρόεισι δὲ ἐκ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ) есть выраженія, гдѣ тотъ же предлогъ ἐκ или παρὰ означаетъ отношеніе Св. Духа какъ къ Отцу, такъ и къ Сыну. Но при этомъ св. Епифаній (этотъ образъ эллиптическаго выраженія—его стилистическая особенность) всегда умалчиваетъ тотъ глаголъ, который онъ въ данномъ случаѣ подразумѣваетъ; а когда онъ выражается со всею опредѣленностію, то говоритъ языкомъ евангелія (παρ' οὗ ἐκπορεύεται καὶ παρ' οὗ λαμβάνει). У св. Кирилла обычны глаголы πρόεισιν, κατὰ φύσιν προχεόμενον, οὐσιωδῶς προϊόν. Характеристична слѣдующая пояснительная поправка: τὸ οὐσιωδῶς ἐξ ἀμφοῖν, ἤγουν ἐκ Πατρὸς δι' Υἱοῦ προχεόμενον Πνεῦμα. Cf. ὥσπερ γάρ πρόεισιν ἐκ τοῦ Πατρὸς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, αὐτοῦ κατὰ φύσιν ὑπάρχον, καὶ κατὰ τὸν ἴσον τούτῳ τρόπον καὶ δι' αὐτοῦ τοῦ Υἱοῦ, φυσικῶς ὂν αὐτοῦ καὶ ὁμοούσιον αὐτῷ.

Это выраженіе св. Максимъ исповѣдникъ почти буквально (съ ὑπάρχει τοῦ Πατρὸς—ἐστι τοῦ Υἱοῦ) повторилъ дважды съ выводомъ «ὡς ἐκ τοῦ Πατρὸς οὐσιωδῶς δι' Υἱοῦ γεννηθέντος ἀφράστως ἐκπορευόμενον».

dd) Воззрѣніе, что Св. Духъ отъ Отца *чрезъ* Сына исходитъ, проходитъ, является, возсіяваетъ, безъ всякаго вербальнаго приближенія къ Filioque (безъ случайной даже замѣны διὰ чрезъ ἐκ или παρά), встрѣчается у свв. Василія в., Григорія нисскаго, Григорія Богослова (нѣчто аналогичное),

[Св. Григорій Богословъ излагаетъ въ своихъ церковныхъ *словахъ о богословіи* лишь положи-

тельный догматъ, что Св. Духъ отъ Отца исходитъ; но въ poema morale 2, 685—689 (Migne, SG. 37, 632) есть слѣд. слова:

— — — «Ты же будь намъ милостива,

685. Милостива, милостива, чистая Троица, во едино идущая

686. Изъ единаго, для свѣтлыхъ очей сіяющая

687. Днесь, а въ концѣ [временъ]—еще яснѣе, для тѣхъ, которымъ Ты возсіяла,

688. Единый Богъ изъ Родителя *чрезъ Сына* въ великаго Духа,

689. Такъ что въ совершенныхъ стоитъ совершенное божество».

685. — — — ἁγνὴ Τριάς, εἰς ἓν ἰοῦσα

686. Ἐξ ἑνὸς — — — — — — —

— — — οἷσιν ἔλαμψας

688. Εἷς Θεὸς ἐκ Γενέταο δι' Υἱέος ἐς μέγα Πνεῦμα

689. Ἱσταμένης θεότητος ἐνὶ τελέοισι τελείης.

Cf. orat. theolog. 3, n. 2 (Migne, SG. 36, 76B): «Единица, искони двинувшись во двои-«цу, на троицѣ остановилась. И это у насъ «Отецъ, Сынъ и Святый Духъ». «Μονὰς, ἀπ' «ἀρχῆς εἰς δυάδα κινηθεῖσα, μέχρι τριάδος ἔστη. Καὶ «τοῦτό ἐστιν ἡμῖν ὁ Πατὴρ, καὶ ὁ Υἱος, καὶ τὸ ἅγιον «Πνεῦμα»].

Максима Исповѣдника, Іоанна Дамаскина и Тарасія константинопольскаго, который въ своемъ общительномъ посланіи, православіе котораго засвидѣтельствовано восточными патріархами, Адріаномъ римскимъ и седьмымъ вселенскимъ соборомъ, пишетъ:

«Вѣрую — — и въ Духа Святаго, Господа и животворя-«щаго, иже отъ Отца чрезъ Сына исходящаго» (τὸ ἐκ τοῦ Πα-«τρὸς δι' Υἱοῦ ἐκπορευόμενον).

Патріархъ Анастасій антіохійскій († 599 ?), разумѣя (въ Пс. 32, 3: «Словомъ Господнимъ— и Духомъ устъ Его») подъ «устами» «Единороднаго», говоритъ, что Св. Духъ «исходитъ и посылается не только отъ (παρὰ) Отца, но и «отъ (παρὰ) Сына — — —. И Господь, показуя, «что Онъ (Духъ) изъ Него есть, δεικνὺς αὐτὸ ἐξ

«αὐτοῦ ὑπάρχειν, дунулъ на учениковъ и сказалъ» etc.

У Аммонія александрійскаго (ок. 458 г.) только: «καὶ δι' αὐτοῦ προϊὸν ἐκ Πατρός».

Мѣста, о которыхъ идетъ въ aa—dd рѣчь, приводятся въ подлинникѣ (иногда послѣ справки въ англійскихъ рукописяхъ) и обсуждаются съ замѣчательнымъ научнымъ безпристрастіемъ въ H. B. Swete, On the history of the doctrine of the procession of the Holy Spirit. Cambridge 1876.

ee) Вопросъ о *смыслѣ* этого отеческаго воззрѣнія былъ предметомъ споровъ въ Византіи.

αα) Никифоръ Влеммидъ (ок. половины XIII в.) пишетъ, что лишь съ недавняго времени (καιρὸς οὐ πολύς, ἐξ οὗ) нѣкоторые изъ его соотечественниковъ въ интересахъ полемики противъ Filioque начали чуждаться и отеческаго δι' Υἱοῦ и, признавая, что возсіяніе Св. Духа отъ Отца есть Его исхожденіе отъ Отца, стали тѣ мѣста, гдѣ рѣчь идетъ о возсіяніи Его чрезъ Сына, упорно объяснять въ смыслѣ подаянія Его чрезъ Сына.

ββ) Патріархъ константинопольскій (1283—1289 гг.) Григорій кипрскій въ полемикѣ съ уніонистомъ Іоанномъ Веккомъ рѣшительно оспаривалъ признаваемое Веккомъ тождество «возсіянія» съ «исхожденіемъ». Но когда нѣкоторые противники Григорія стали его самого укорять за то, что онъ возсіяніе Св. Духа отъ Отца чрезъ Сына считаетъ вѣчнымъ, а не временнымъ только фактомъ, патріархъ, основательное знакомство котораго съ твореніями греческихъ свв. отцевъ не можетъ подлежать спору, отвѣтилъ своимъ антагонистамъ слѣдующими строками (Христ. Чтеніе, 1889, т. 2, стр. 569—570):

«Но говорятъ, я, вдобавокъ, назвалъ еще это возсіяніе вѣч«нымъ. Это составляетъ уже третье обвиненіе противъ насъ. А «ты, говорящій это, кто бы ты ни былъ, развѣ не называешь «возсіянія, облистанія и проявленія Духа чрезъ Сына вѣчными? «И развѣ можно иначе представить себѣ это возсіяніе? По«нятно, что Духъ чрезъ Сына сообщается, подается и посы«лается лишь тогда, когда бываютъ способны принять Его тѣ, «которымъ Онъ посылается, сообщается и подается. Но воз«сіяваетъ, облистаетъ и проявляется Онъ вѣчно. Въ этомъ ты «можешь убѣдиться отъ великаго Василія, отъ брата его Гри«горія, отъ чудотворца (Григорія неокесарійскаго), отъ Аѳана-

«сія, отъ мудраго Іоанна [Дамаскина], изреченія которыхъ я «напомнилъ нѣсколько выше. „Сынъ", говоритъ Василій, „чрезъ «„Себя Самого и вмѣстѣ съ Собою познающій [γνωρίζων = вы-«„являя, характеризуя] исходящаго отъ Отца Духа". Такимъ «образомъ, если Онъ присно съ Сыномъ познавается [«γνωρίζε-«ται»], съ Сыномъ, отъ котораго никогда не разлучался (οὐκ «ἐκλείπει ποτέ), какъ тебѣ извѣстно, и чрезъ котораго присно; «то какъ же представить себѣ все это, какъ не вѣчнымъ? Гри-«горій, въ свою очередь, между свойствами Духа, составляю-«щими Его отличіе отъ Отца и Сына, считаетъ и то, что Онъ «чрезъ Сына является и возсіяваетъ. А такъ какъ Духъ Св. ни-«когда не былъ безъ Своихъ личныхъ свойствъ, какъ тоже тебѣ «извѣстно, то и явленіе чрезъ Сына, въ качествѣ свойства при-«сущаго Ему, какъ вѣчно существующему, ты конечно не на-«зовешь невѣчнымъ, если только у тебя есть царь въ головѣ «(νοῦν ἔχων). Еще лучше выяснилъ это чудотворецъ своимъ уче-«ніемъ о томъ, что „Духъ Св. вѣчно посылается чрезъ Сына «„изъ сущности Отца".

[Эти слова взяты изъ ἡ κατὰ μέρος πίστις [p. 111, 5. 6. ed. de Lagarde, Titi Bostreni contra manichaeos. Berolini. 1859], изъ сочиненія, которое аполлинаристы приписали св. Григорію чудотворцу. Дѣйствительный его авторъ—самъ Аполлинарій лаодикійскій, какъ доказано у Caspari, Alte u. neue Quellen, 65—111, особенно 80—86].

«Аѳанасій и Іоаннъ даютъ намъ, по возможности, и образъ «непостижимой и невидимой Троицы, чтобы посредствомъ его «руководить насъ, насколько это окажется возможнымъ, и при-«вести къ познанію (ἐπίγνωσιν) сего блаженнаго естества. Пер-«вый изъ нихъ указываетъ намъ этотъ образъ въ солнцѣ, въ «отраженіи его лучей и свѣтѣ, второй—въ солнцѣ, лучѣ и «свѣтѣ. Какъ ты думаешь, считаютъ ли эти отцы свѣтъ и сіяніе «всегда исходящими изъ солнца чрезъ отраженіе или чрезъ «лучъ, или, можетъ быть, какъ нибудь (по ихъ представленію) «это дѣлается и помимо луча? И затѣмъ, когда слышишь, что «Духъ называется Духомъ Сына въ томъ смыслѣ, что Онъ яв-«ляется чрезъ Сына, а не въ томъ, что Онъ имѣетъ происхо-«жденіе отъ Него, то какъ тебѣ представляется отношеніе Духа «къ Сыну? Представляешь ли ты Его себѣ Духомъ Сына во «времени, сдѣлавшимся таковымъ послѣ (ἐγχρόνως καὶ ποτέ), или «существующимъ въ этомъ качествѣ отъ вѣчности? — „Фи!

«("Απαγε)", скажешь ты, „конечно отъ вѣчности и всегда". А «если Духъ есть всегда Духъ Сына, а Духомъ Сына называется «Онъ потому, что чрезъ Сына является, то, очевидно, тотъ, кто «называетъ Его Духомъ Сына или—что̀ то же—говоритъ, что «Онъ открывается чрезъ Сына, говоритъ въ то же время и то, «что Онъ открывается отъ вѣчности. И такъ, прекрати же, лю- «безный (ὦ οὗτος), свои нападки на свитокъ» etc.

в) Есть ли основанія, которыя уполномочивали бы насъ авторитетно, отъ имени каѳолической церкви, заявить, что въ Filioque содержится догматическое воззрѣніе, уже осужденное какъ ложное, т. е. что Filioque есть ересь?

Такія доказательства старался представить патріархъ Фотій въ своемъ сочиненіи: «О тайноводствѣ Святаго Духа» (Migne, SG. 102, 279—400) и объявилъ богоборною ересью ученіе, что Св. Духъ и отъ Сына исходитъ. Содержаніе этого сочиненія вкратцѣ слѣдующее:

*αα*) Не вдаваясь въ разслѣдованіе смысла отеческаго воззрѣнія, что Св. Духъ отъ Отца чрезъ Сына исходитъ, на основаніи того непререкаемаго факта, что ни св. писаніе ни вселенскіе соборы не учатъ, что Св. Духъ исходитъ и отъ Сына, съ одной стороны, опираясь на цѣлый рядъ діалектическихъ доводовъ (выводовъ ad absurdum), съ другой стороны, Фотій устанавливаетъ тотъ взглядъ, что учащіе Filioque противятся слову Самого Господа.

*ββ*) Послѣ этого Фотій приступаетъ къ обсужденію возраженія западныхъ, что Амвросій, Іеронимъ и Августинъ и нѣкоторые другіе (n. 66: *καί τινας ἑτέρους*, n. 68: *ἤ ὅστις ἕτερος*) священные мужи учили, что Св. Духъ исходитъ и отъ Сына.

ааа) Допуская гипотетически какъ фактъ, что латинская ссылка на этихъ отцевъ документально правильна, Фотій отвѣчаетъ,

1. что латиняне поступаютъ со своими отцами подобно Хаму, если не хуже Хама, такъ какъ не только не прикрываютъ наготы отчей, но сами открываютъ ее (n. 70), представляя отцевъ возстающими противъ словъ Самого Христа (nn. 68. 69);

2. что латиняне не могутъ доказать, что отцы ихъ, если и впали въ заблужденіе, то упорствовали въ немъ, когда ихъ обличали (n. 68); что отцамъ слѣдуетъ подражать въ ихъ доблестяхъ, а не въ заблужденіяхъ;

3. что въ подобныхъ мѣстахъ отцы, можетъ быть, выразились

неточно, примѣняясь οἰκονομικῶς къ обстоятельствамъ, по требованіямъ полемики (nn. 72—77).

ббб) Но Фотій, впрочемъ, думаетъ, что и самыя мѣста, на которыя ссылаются латиняне, можетъ быть, только подложныя вставки еретиковъ; по крайней мѣрѣ онъ сомнѣвается, чтобы латиняне могли доказать ихъ подлинность.

γγ) А что (латинская) западная церковь времени вселенскихъ соборовъ не учила филіоквистически, это видно изъ того, что римскіе первосвятители не держались этого заблужденія. Ихъ авторитетъ, какъ πατέρες πατέρων (nn. 81, cf. 82), слѣдовательно высшій, чѣмъ просто отеческій авторитетъ Амвросія, Іеронима и Августина, Фотій и противопоставляетъ латинянамъ и называетъ по именамъ Дамаса, Келестина, Льва I, Вигилія и Агаѳона, Григорія I (Двоеслова), Захарію, Льва III, Венедикта III, Іоанна VIII (872—882) и Адріана III (884—885 гг.).

ааа) Что не учили Filioque первые пять поименованныхъ папъ, это Фотій доказываетъ тѣмъ, что они приняли вѣроопредѣленія современныхъ имъ вселенскихъ соборовъ второго, третьяго, четвертаго, пятаго и шестого; а эти соборы Filioque не проповѣдовали; напротивъ, четвертый вселенскій соборъ «утвердилъ» (κυροῖ) символъ ста пятидесяти отцевъ, «имѣя въ виду борющихся противъ Святаго Духа» (διὰ τοὺς τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ μαχομένους), и призналъ, что этотъ символъ о божескомъ «существѣ (περὶ τῆς τοῦ Πνεύματος οὐσίας) Св. Духа» «учитъ въ совершенствѣ» (ἐκδιδάσκει τὸ τέλειον). Тѣмъ самымъ халкидонскій соборъ осудилъ, по мнѣнію Фотія, какъ древнихъ духоборцевъ-македоніанъ, такъ и новыхъ—«безглавое нечестіе (ἀκέφαλον τὸ δυσσέβημα)» латинянъ. И составлять «другую вѣру» (ἑτέραν πίστιν) четвертый вселенскій соборъ рѣшительно воспретилъ подъ страхомъ лишенія сана, respective анаѳемы.

bbb) Св. Григорій Двоесловъ выразилъ свою вѣрность православному ученію, сказавъ въ Dialog. 2, c. 38: «Утѣшительный Духъ отъ Отца исходитъ и въ Сынѣ пребываетъ» «τὸ παράκλητον Πνεῦμα τοῦ Πατρὸς προέρχεται καὶ ἐν τῷ Υἱῷ διαμένει». А Захарія перевелъ Діалоги съ латинскаго на греческій языкъ.

Въ греческомъ переводѣ Захаріи въ наличныхъ (Migne) изданіяхъ читается такъ, какъ приводитъ Фотій, лишь вмѣсто τοῦ Πατρὸς стоитъ: ἐκ τοῦ Πατρός, но въ латинскомъ подлинникѣ: «Paracletus Spiritus a Patre semper procedit et Filio». Le Quien (Migne, SG. 94, 217) приво-

дитъ данныя, указывающія на то, что уже при Іоаннѣ VIII (884—885 гг.) латинскій текстъ дѣйствительно имѣлъ тотъ же видъ, что и въ нынѣшнихъ изданіяхъ, и въ Римѣ нѣкоторые (діаконъ Іоаннъ) подозрѣвали, что греки «испортили» переводъ папы Захаріи. Самъ Ле-кьенъ, основываясь на контекстѣ греческомъ и латинскомъ, думаетъ, что въ латинскомъ подлинникѣ св. Григорій писалъ вмѣсто «et Filio» «et in Filio manet».

ccc) Левъ III приказалъ на двухъ серебряныхъ доскахъ начертать символъ ста пятидесяти отцевъ безъ прибавки въ греческомъ подлинникѣ и въ латинскомъ переводѣ, выставилъ эти щиты на церковныхъ дверяхъ, и ввелъ въ обычай въ своей церковной области—читать на литургіи символъ по-гречески. Этотъ порядокъ оставилъ въ силѣ и Венедиктъ III.

ddd) Іоаннъ VIII чрезъ своихъ легатовъ на константинопольскомъ соборѣ 879 г. «пріялъ и подтвердилъ» символъ безъ Filioque, а Адріанъ III самому Фотію прислалъ «общительное посланіе», въ которомъ «богословствовалъ, что Духъ отъ Отца исходитъ».

г) Поставленный выше (въ пунктѣ в) вопросъ сводится, слѣдовательно, къ тому, возможно ли стоять на точкѣ зрѣнія Фотія и въ настоящее время безъ всякихъ околичностей.

Слѣдующія данныя могутъ служить къ посильному отвѣту на вопросъ въ новой его постановкѣ.

1. Фотій во всякомъ случаѣ рѣшалъ вопросъ (пунктъ в, αα), не имѣя у себя подъ руками твореній свв. отцевъ: онъ самъ признается въ этомъ, когда въ концѣ «Мистагогіи» (n. 96) обѣщается подробно разсмотрѣть патристическіе доводы (τὰς χρήσεις) «новыхъ духоборцевъ» (ἃς οἱ νέοι προχομίζουσι πνευματομάχοι), «если когда-либо Господь возвратитъ намъ плѣнъ книгъ и писцовъ» (εἰ δέ ποτε Κύριος ἡμῖν τὴν αἰχμαλωσίαν ἐπιστρέψει τῶν βιβλίων καὶ τῶν ὑπογραφέων ἡμῶν).

2. Фактической возможности — принимать символъ безъ Filioque, съ одной стороны, и держаться мысли, что въ Filioque содержится правильное ученіе, съ другой стороны, оспаривать нельзя уже потому, что такъ смотрѣли на дѣло старокатолики въ 1874 и 1875 гг. Вся аргументація Фотія отъ вселенскихъ соборовъ къ ученію современныхъ имъ папъ есть построенный наугадъ выводъ a non esse ad non posse или a

posse ad esse, опровергаемый фактически уже тѣмъ, что и у Льва в. и у Григорія и у Льва III есть мѣста съ Filioque.

Leon. magni epist. 15: «qui de utroque procedit» (или «processit»). Эти слова могли быть навѣяны текстомъ посланія Турибія, еп. асторгскаго, которому Левъ в. въ epist. 15 отвѣчаетъ. Въ словѣ на праздникъ пятидесятницы (sermo 75, n. 3) Левъ в. говоритъ: «Spiritus sanctus Patris Filiique — — Spiritus, — — sempiterne ex eo quod est Pater Filiusque subsistens». Cf. слова Григорія иллиберитскаго (ок. 360 г.) въ de fide orthodoxa (Migne, SL. 20, 49): Сынъ «misit nobis Spiritum sanctum de propria sua et ipsa una substantia sua. — — „De meo“, inquit, „accipiet“, ex eo utique quod est Filius; quia et Filius de eo quod Pater est». Изъ этихъ мѣстъ видно, что Filioque на западѣ явилось какъ неправильное сокращеніе этого «eo quod est», которое ясно говорило о «существѣ», «substantia», Сына, не объ ипостаси Его.

У Григорія в. въ Moral. 1, 22: «qui [Духъ] a se [отъ Сына] procedit» (ср. слова Анастасія антіохійскаго въ пунктѣ 16, б, dd §) и въ homil. in Evang. 2, 26: «eius [Spiritus sancti] missio ipsa processio est qua de Patre procedit et Filio» (Migne, SL. 76, 541. 1193).

О Львѣ III см. ниже.

Іоанну VIII діаконъ Іоаннъ посвятилъ ту книгу, о которой рѣчь въ 16, в, γγ, bbb §; слѣдовательно и въ Іоаннѣ VIII нѣтъ основаній видѣть рѣшительнаго антифиліоквиста.

3. Незнакомый съ латинскими отцами, Фотій bonâ fide думалъ, что «Filioque» встрѣчается только у «нѣкоторыхъ» изъ нихъ и даже могло появиться у нихъ какъ-нибудь случайно. Дѣйствительность показываетъ, что Filioque есть воззрѣніе, широко распространенное на западѣ.

aa) Слова св. Иларія пиктавійскаго, что Св. Духъ «Patre et Filio auctoribus confitendus est» не имѣютъ филіоквистическаго смысла (онъ говоритъ лишь, что Св. Духа должно исповѣдывать Богомъ, потому что о божествѣ Его свидѣтель-

ствуютъ—Своимъ отношеніемъ къ Нему—Отецъ и Сынъ). Онъ ставитъ вопросъ: «отъ Сына пріемлетъ» не то же ли самое, что̀ «отъ Отца исходитъ»? но оставляетъ его безъ отвѣта, и самъ остается на точкѣ зрѣнія «per Filium» («Sanctum Spiritum tuum, qui ex Te per Unigentum tuum est»).

bb) Св. Амвросій медіоланскій учитъ о существенномъ προϊέναι Св. Духа чрезъ Сына.

Противъ аріанскаго толкованія Лук. 18, 19 («никтоже благъ, токмо единъ Богъ») онъ доказываетъ, что благъ и Сынъ ссылкою на Пс. 142, 10 («Духъ Твой благій»). «Quomodo non bonus, cum bonitatis substantia assumpta ex Patre non degenerarit in Filio quae non degeneravit in Spiritu? quod si «bonus» Spiritus qui accepit ex Filio, bonus utique et ille qui tradidit» (Expos. in Luc. 8, Migne SL. 15, 1876). И слова его «mittitur Spiritus — — quando procedit ex Filio — — cum procedit a Patre et Filio non separatur a Patre, non separatur a Filio (de Sp. S. 1, 11) содержатъ только вербальное Filioque, такъ какъ рѣчь идетъ здѣсь о «procedit» въ смыслѣ «temporalis missio» по признанію самихъ бенедиктинскихъ издателей.

cc) Но «Filioque» блаж. Августина совершенно опредѣленно по своему смыслу.—Въ сочиненіи de fide et symbolo, <написанномъ> по порученію иппонскаго собора 393 г. и прочитанномъ предъ отцами этого собора, Августинъ, тогда еще пресвитеръ иппонскій, говоритъ, что догматъ о Св. Духѣ въ святоотеческой письменности подробно не разъясненъ; но непререкаемо твердо стоитъ, что Онъ не рожденъ ни отъ Отца какъ Сынъ, ни отъ Сына какъ внукъ Отца. Но въ основномъ сочиненіи блаж. Августина, De Trinitate, которое онъ, уже епископъ иппонскій, писалъ около 20 лѣтъ («libros iuvenis inchoavi, senex edidi») и издалъ нѣсколько прежде 428 года, онъ, правда, какъ своё богословское личное и слѣдовательно не непогрѣшимое убѣжденіе, но какъ убѣжденіе продуманное, выставляетъ положенія:

α) «Spiritus sanctus de Patre principaliter et ipso (Filio) communiter de utroque procedit».

β) «Ideo autem addidi „principaliter“, quia et de Filio Spiritus sanctus procedere reperitur; sed hoc quoque illi Pater gignendo dedit», «ut de illo [Filio] procedat idem

Spiritus sanctus, et uterque [Сынъ и Духъ получаютъ бытіе] sine tempore».

γ) «Nec possumus dicere, quod Spiritus sanctus et a Filio non procedat». Дуновеніе на апостоловъ показываетъ, «non tantum a Patre, sed et a Filio procedere Spiritum sanctum».

δ) «Fatendum est Patrem et Filium principium esse Spiritus sancti, non duo principia, sed — — relative ad Spiritum sanctum unum principium».

ε) Св. Духъ во Св. Троицѣ представляетъ «amorem, quae volentior est voluntas», Онъ—«amor — — de scientia pro-«cedens et memoriam intelligentiamque conjungens».

И еще въ 415—416 гг. зимою Августинъ съ церковной каѳедры говорилъ, что въ Іоан. 15, 26 Христосъ «sic ait „de Patre procedit", ut non diceret „de Me non procedit", и что Св. Духъ «simul de utroque procedit». А въ 427—428 гг. въ сочиненіи противъ аріанскаго епископа Максимина Августинъ признаетъ за совершенно твердое («satis sit ergo nobis quia — —»), «quia de utroque procedit (Spiritus sanctus)». (Swete, 123—130).

dd) Конечно это воззрѣніе не сдѣлалось сразу догматическимъ ученіемъ западной церкви. Собранныя у Каспари наставленія оглашаемымъ («изъясненія символа»), именно s. Ambrosii exhortatio ad neophytos de symbolo, Explanatio symboli ad initiandos (въ санктъ-галленской ркп. VII—VIII в.), самого Августина sermo 213, s. Faustini tractatus de symbolo (послѣ 490 г.?), Tractatus symboli [между V—IX в.] въ «Missale Florentinum» (ркп. начала XII в.),—не преподаютъ ученія, что Св. Духъ и отъ Сына исходитъ. Лишь изъясненіе «символа апостольскаго» въ вѣнской ркп. X в. содержитъ слова: «Credo in Spiritum sanctum ex Patre et Filio procedentem».

ee) Августиновское Filioque наиболѣе сочувственно было принято въ христіанской письменности въ Галліи и Африкѣ. Евхерій, еп. лугдунскій († 454: ex P. et F.), Фаустъ, еп. рейнскій († 485: ex utroque), Геннадій, пресвитеръ массилійскій († 495: ex P. et F.), Юліанъ Померій, пресвитеръ арелатскій († 498: ex P. et F.) Авитъ, еп. віеннскій († 523: a Filio et Patre [впрочемъ нѣкоторые документы, связанные съ именемъ Авита віеннскаго, составляютъ подлогъ Жерома Винье въ XVII в.]), Фульгенцій, еп. руспскій († 533: de P.

et F.), діаконъ карѳагенскій Фульгенцій Феррандъ († 550, ученикъ Фульгенція, еп. руспскаго: proprium Spiritus sancti ab utroque procedere), держались воззрѣнія блаж. Августина, которое нашло себѣ послѣдователей и на пиринейскомъ полуостровѣ (Турибій, еп. астурикскій (въ 447 г.), соборъ толетскій 589 г.).

ff) Менѣе сочувствовали августиновскому воззрѣнію въ Италіи.

Во второй половинѣ V в. еп. Никита аквилейскій училъ объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца «съ такимъ эмфазомъ, что можно думать, что или Filioque было неизвѣстно въ аквилейской церкви, или же Никита считалъ это воззрѣніе ненужною для простой вѣры тонкостію». Swete, 153.

Около 550 г. современникъ Фульгенція Ферранда, діаконъ римскій Рустикъ знаетъ, что «нѣкоторые изъ древнихъ», quidam antiquorum, въ числѣ личныхъ особенностей, proprietatibus, [Св. Духа] полагали и то, что Онъ не исходитъ отъ Сына, какъ (исходитъ) отъ Отца, nec procedit Spiritus a Filio sicut a Patre. Самъ Рустикъ не рѣшается отстаивать Filioque («utrum vero a Filio eodem modo quo a Patre procedat, nondum perfecte satisfactum habeo»), не увѣренный вполнѣ въ правильности этого воззрѣнія, и потому ограничивается положительнымъ: «et Spiritus sanctus a Patre procedit».

Но во всякомъ случаѣ и, въ Италіи, св. Павлинъ еп. ноланскій († 431: «Spíritum ab Unigenâ sanctum ét Patré procedéntem»), діаконъ римскій Пасхасій († 512: ex utroque), философъ Боэтій († 524: ex utrisque), сенаторъ Кассіодоръ († около 570: de Patre et Filio), папы Левъ в., Ормисда, Григорій в., Левъ III, соборъ фріульскій 796 г. подъ предсѣдательствомъ Павлина аквилейскаго, были или выразителями августиновскаго воззрѣнія или—наконецъ—его прямыми и стойкими защитниками.

4. Нѣтъ основаній предполагать, что лишь примѣняясь къ обстоятельствамъ названные отцы и церковные писатели допускали Filioque.

Августинъ пришелъ къ этому воззрѣнію путемъ богословскимъ: ничто внѣшнее его къ этому не вынуждало. Послѣдователи Августина усвоили его воззрѣніе потому, что оно казалось имъ правильнымъ.

Столь же мало научныхъ основаній сомнѣваться въ подлинности *всѣхъ* филіоквистическихъ мѣстъ. Споръ можно вести лишь объ отдѣльныхъ мѣстахъ и даже въ этомъ случаѣ съ успѣхомъ не безспорнымъ. Фактъ широкаго распространенія Filioque на западѣ остается — въ главномъ и существенномъ—внѣ вопроса.

Когда православные полемисты указываютъ напр. (Кохомскій, 57), что въ посланіи папы Ормизды Inter ea (ad Justinum imperatorem отъ 25 марта 521 г.) слова: «proprium Spiritus sancti ut de Patre et Filio procederet» «искажены», такъ какъ Манси «разобралъ первоначальное чтеніе («primigenia manus»): «notum etiam quod sit proprium Spiritus sancti»; — то упускаютъ изъ виду, что Манси говоритъ только объ *одной* ркп. (cod. Lucanus 125); а это посланіе (въ ed. A. Thiel, Brunsbergae 1868) издается по четыремъ коллекціямъ (рецензіямъ) GNJO, которыя вмѣстѣ представлены въ 46 рукописяхъ и пяти старинныхъ изданіяхъ, и только въ трехъ рукописяхъ спорныхъ словъ нѣтъ, и изъ нихъ чтеніе въ cod. Vat. 4961 несомнѣнно неправильно, въ cod. Vallicell. A5 и cod. Lucanus 125 едва ли правильно, судя по контексту.

Равнымъ образомъ подлинность слова «et Filio» въ символѣ, прочитанномъ на толетскомъ соборѣ 589 г., оспаривается на томъ основаніи, что его нѣтъ въ печатныхъ изданіяхъ 1530 и 1535 г. и въ cod. Vallicellan. D18. Но изъ этого не слѣдуетъ, что Garsias Loaisa взялъ это чтеніе не изъ рукописей.

5. Выводъ Фотія, что вселенскіе соборы запрещаютъ дополненія къ символу, слѣдовательно осуждаютъ Filioque какъ доктрину, не имѣетъ принудительной діалектической силы, такъ какъ Filioque встрѣчается у такихъ отцевъ и писателей, ко-

торые вселенскіе соборы принимаютъ, слѣдовательно не считаютъ это воззрѣніе противорѣчащимъ ихъ опредѣленіямъ.

Ни Фотій, ни Левъ III не ссылаются на 7-е правило третьяго вселенскаго собора, которое дѣйствительно ограждаетъ неприкосновенность и авторитетъ *никейскаго* символа, не цареградскаго.

Въ заключительныхъ словахъ халкидонскаго опредѣленія какъ Фотій, такъ и Левъ III, усматриваютъ воспрещеніе—что-либо прибавлять къ *тексту* цареградскаго символа. Ближайшимъ образомъ воспрещеніе излагать «другую вѣру» ограждаетъ неприкосновенность (непосредственно предшествующаго) халкидонскаго вѣроопредѣленія. Отцы шестого вселенскаго собора восполнили текстъ этого опредѣленія словами: «единаго отъ Святыя Троицы» и «истинно и въ собственномъ смыслѣ (Богородицы)» (то и другое поясненіе—изъ дѣяній пятаго вселенскаго собора) и своимъ собственнымъ изложеніемъ догмата о двухъ воляхъ и дѣйствіяхъ во Христѣ и въ заключеніе своего вѣроопредѣленія (т. е. новой редакціи вѣроопредѣленія халкидонскаго собора) повторили воспрещеніе излагать «другую вѣру». Слѣдовательно, отцы шестого собора подъ «ἑτέραν πίστιν» понимаютъ новое вѣроизложеніе, содержательно несогласное съ ученіемъ свв. отцевъ халкидонскаго собора.

д) Возможно однако предполагать (теоретически), что восточная каѳолическая церковь, если ни на одномъ изъ вселенскихъ соборовъ и не осудила explicite доктрину Filioque, то лишь потому, что на востокѣ никто не подозрѣвалъ и о существованіи такого мнѣнія на западѣ; что оно было бы немедленно осуждено церковію, если бы даже только съ характеромъ частнаго мнѣнія кто-либо изъ западныхъ высказалъ его на востокѣ.

Относящіеся къ разъясненію этой гипотезы историческіе факты—слѣдующіе:

α) Когда епископы «востока» (антіохійскаго патріархата) въ 430 г. зазрѣли православіе 12-ти анаѳематизмовъ св. Ки-

рилла александрійскаго, то въ интересахъ своей полемики противъ его христологіи они попытались набросить тѣнь и на ученіе его о Св. Троицѣ. Въ его выраженіи «Святый Духъ собственъ (ἴδιον αὐτοῦ) Сыну» они попытались увидѣть намекъ, что, по св. Кириллу, Св. Духъ «или отъ Сына или чрезъ Сына имѣетъ бытіе», ὡς ἐξ Υἱοῦ ἢ δι' Υἱοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον. Такое воззрѣніе восточные считаютъ безспорною ересью, «βλάσφημον καὶ δυσσεβές». Но св. Кириллъ показалъ, что этого смысла его выраженіе не имѣло и имѣть не можетъ. А у Θеодорита смыслъ этого «τὴν ὕπαρξιν ἔχον» поясняется опредѣленнымъ «δεδημιούργηται»: предполагалось, слѣдовательно, что — по св. Кириллу — Св. Духъ имѣетъ бытіе (не отъ Отца, а) отъ Сына, потому что созданъ чрезъ Христа какъ твореніе. Такъ какъ нельзя оспаривать, что восточные думали подвести св. Кирилла подъ македоніанскую ересь; то слѣдуетъ этотъ случай считать къ данному вопросу не относящимся.

β) Свѣдѣнія о второмъ случаѣ заимствуются исключительно изъ отрывка посланія св. Максима исповѣдника къ пресвитеру кипрскому Марину. До послѣдняго дошли тревожные слухи, что общительное посланіе не названнаго по имени римскаго папы [разумѣется или Θеодоръ, съ 642 г., или его преемникъ, съ 649 г., св. Мартинъ] въ Константинополѣ нашли во многомъ неправославнымъ. Св. Максимъ отвѣчаетъ, что моноѳелитствующіе константинопольцы, вмѣсто того, чтобы самимъ защищаться противъ обвиненій со стороны папы въ неправославіи, перешли въ наступленіе и зазрѣли посланіе папы въ двухъ пунктахъ: христологическомъ (странное обвиненіе въ томъ, что — по ученію папы — Господь, какъ человѣкъ, былъ безъ прародительскаго грѣха), и богословскомъ. Послѣдній пунктъ въ томъ и состоялъ, что, по ученію папы, Св. Духъ исходитъ и отъ Сына, ἐκπορεύεσθαι κἀκ τοῦ Υἱοῦ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. Но податели посланія защитились противъ этого обвиненія: они привели «согласныя выраженія» изъ латинскихъ св. отцевъ и еще (ἔτι μὲν καὶ) изъ толкованія св. Кирилла александрійскаго на евангеліе отъ Іоанна. Этимъ западные показали, что они Сына не дѣлаютъ причиною (οὐκ αἰτίαν ποιοῦντας) Духа — они знаютъ, что единая причина (μίαν αἰτίαν) Сына и Духа есть Отецъ, — но употребляютъ Filioque, «чтобы показать, что Св. Духъ проходитъ и чрезъ Сына, и тѣмъ выразить Ихъ единосущіе и равносущіе» (ἀλλ' ἵνα καὶ δι' αὐτοῦ προϊέναι δηλώσωσι, καὶ ταύτῃ τὸ συναφὲς τῆς οὐσίας καὶ ἀπαράλλακτον

παραστήσωσι).—Этимъ видимо дѣло и окончилось. Самъ св. Максимъ, какъ видно изъ всего содержанія разсматриваемаго посланія къ Марину, признавалъ данныя западными разъясненія вполнѣ основательными. Онъ находилъ лишь, что «римлянамъ» для избѣжанія возможныхъ недоразумѣній слѣдовало бы самимъ переводить свои посланія на греческій языкъ, и въ этомъ смыслѣ «дѣлалъ представленія римлянамъ» (παρεκάλεσα τοὺς ῥωμαίους), но не вполнѣ надѣялся, что его совѣты будутъ приняты: съ одной стороны, давно установился обычай—писать посланія на латинскомъ языкѣ, съ другой стороны, естественно, что на чужомъ языкѣ римляне не могутъ выражаться такъ точно, какъ на своемъ родномъ. Во всякомъ случаѣ, разъ они испытали такую непріятность, какъ придирки (τὴν ἐπήρειαν) въ Константинополѣ, они позаботятся объ устраненіи подобныхъ недоразумѣній (γενήσεται δὲ πάντως αὐτοῖς πεῖρα τὴν ἐπήρειαν παθοῦσι καὶ ἡ περὶ τούτων φροντίς).

Папа Агаѳонъ на вселенскій шестой соборъ препроводилъ a) свое посланіе къ императору Константину, и в) посланіе (императору же) отъ римскаго собора 125 отцовъ, бывшаго 27 марта 680 г. c) Мансветъ медіоланскій прислалъ императору посланіе отъ имени медіоланскаго собора. Ни въ одномъ изъ этихъ западныхъ памятниковъ нѣтъ ни малѣйшаго намека на Filioque. Поэтому и на шестомъ вселенскомъ соборѣ вопросъ объ этомъ западномъ воззрѣніи не былъ поставленъ.

Случай, о которомъ упоминаетъ св. Максимъ или былъ забытъ вовсе, или считался вполнѣ исчерпаннымъ послѣ разъясненій, представленныхъ тогда легатами папы.

Но въ то же время въ Британніи былъ собранъ соборъ въ Гатфельдѣ («Haethfelth» = Hatfield) подъ предсѣдательствомъ архіепископа кантерберійскаго «философа» Ѳеодора, родомъ изъ Тарса. На соборѣ присутствовалъ «archicantator» церкви св. Петра въ Римѣ аббатъ Іоаннъ, посланный папою Агаѳономъ—научить англовъ римскому пѣнію «и тщательно разузнать, какой вѣры церковь англовъ». Самъ Ѳеодоръ давно находился подъ вліяніемъ своего образованнаго друга, аббата Адріана, африканца по рожденію и—вѣроятно—и по воспитанію. Соборъ гатфельдскій пріемлетъ пять вселенскихъ соборовъ и латеранскій соборъ,

въ дѣяніяхъ котораго символъ цареградскій читается безъ Filioque,

и затѣмъ исповѣдуетъ свою вѣру «и въ Духа Святаго, исхо-«дящаго отъ Отца и Сына неизглаголанно, procedentem ex «Patre et Filio inenarrabiliter, какъ проповѣдали (sicut prae-«dicaverunt) тѣ, которыхъ мы упомянули выше, святые апо-«столы и пророки и учители».

Это изложеніе вѣры гатфельдскаго собора не было послано въ Константинополь. Во всякомъ случаѣ невозможно доказать, что этого не сдѣлали преднамѣренно.

aa) Гефеле датируетъ гатфельдскій соборъ просто «680 г.», Свитъ, на основаніи Беды, «17. сентября 680 г.» Обойдена ли эта дата у Гефеле, какъ не совсѣмъ надежная? Хронологія частныхъ соборовъ этого времени во всякомъ случаѣ не безспорна (Паджи ставитъ напр. римскій соборъ годомъ ранѣе). Но если гатфельдскій соборъ дѣйствительно состоялся въ 680 г. и именно 17. сентября, то Агаѳонъ очевидно не могъ препроводить гатфельдскаго вѣроизложенія въ Константинополь, куда его легаты прибыли 10 сентября 680 г.

bb) Въ посланіи римскаго собора сказано, что онъ состоялся такъ поздно между прочимъ и потому, что ожидали прибытія («ἠλπίζομεν») архіепископа и философа Ѳеодора. Очевидно, его не дождались, но нѣтъ рѣчи и о томъ, что онъ своимъ посланіемъ изъявилъ полное согласіе англійской церкви съ латеранскимъ соборомъ, а слѣдовательно и съ римскимъ соборомъ 125 отцовъ. Если бы посланіе гатфельдскаго собора было уже получено, римскіе отцы вѣроятно указали бы explicite на единомысліе съ ними далекой Британіи.

Въ посланіи Адріана I, читанномъ на седьмомъ вселенскомъ соборѣ, также объ исхожденіи Св. Духа и отъ Сына ни однимъ словомъ не упомянуто.

γ) Третій случай былъ въ Палестинѣ незадолго до ахенскаго собора (послѣдній былъ созванъ въ ноябрѣ 809 г.), слѣдовательно въ правленіе св. Никифора константинопольскаго (806—815).

Западные монахи, жившіе въ Іерусалимѣ на горѣ Елеон-

ской, «congregatio montis Oliveti», подверглись почему-то нападенію со стороны Іоанна, изъ монастыря св. Саввы. Іоаннъ «возсталъ на нихъ» и говорилъ: «Франки на горѣ Елеонской—еретики». «Всѣ вы, франки, еретики». «Нѣтъ бо́льшей ереси (чѣмъ ваша)».—«Брате, замолчи», — говорили ему франки:—«вѣдь если ты насъ обзываешь еретиками, то и на святой апостольскій престолъ (римскій) возводишь обвиненіе въ ереси».—Агитація Іоанна приняла широкіе размѣры. Въ праздникъ Рождества Христова (808 г.?) толпа народа стала кричать монахамъ-франкамъ: «вы еретики, и книги ваши еретическія», и хотѣла выгнать ихъ изъ виѳлеемскаго храма. «Здѣсь умремъ», заявили франки, и остались въ церкви, а потомъ обратились «къ святителямъ, которые во святомъ градѣ» (ad sacerdotes qui sunt in sancta civitate), съ прошеніемъ, — быть судьями между ними и Іоанномъ.

Этимъ нападкамъ франки подверглись «за свою вѣру» (reprobat fidem nostram), именно за то, что они въ символѣ читаютъ «qui ex Patre Filioque procedit».—Въ оправданіе такого чтенія монахи приводили пять аргументовъ.

1. Они слышали въ капеллѣ (in capella) самого императора Карла в. именно такое чтеніе (dici) символа.

2. Въ правилахъ св. Бенедикта, экземпляръ которыхъ далъ имъ самъ Карлъ в., читается: ex Patre procedentem et Filio.

3. Въ книгѣ бесѣдъ (homiliae) св. Григорія в. (въ экземплярѣ, полученномъ отъ Карла же) читается: qui de Patre procedit et Filio.

4. То же ученіе содержится и въ «діалогахъ» св. Григорія, экземпляръ которыхъ они получили отъ самого папы Льва III.

5. Въ символѣ Аѳанасія в. сказано такъ же.

А Іоаннъ говорилъ, что книгъ св. Григорія в. принимать не должно (non sint recipiendi).

Въ одинъ изъ воскресныхъ дней «собрались святители съ клиромъ и народомъ» между Голгоѳою и св. гробомъ и допрашивали монаховъ франковъ о вѣрѣ ихъ. «Мы вѣруемъ», отвѣчали они, «какъ святая римская церковь, и на нашемъ языкѣ произносимъ нѣчто, чего вы не говорите по-гречески: въ „Слава Отцу“ вы не говорите: sicut erat in principio, въ „Слава въ вышнихъ“ не говорите: tu solus altissimus, и „Отче нашъ“ вы говорите иначе [т. е. со славословіемъ, тогда какъ латинская церковь читаетъ: sed libera nos a malo. Amen]; и

въ символѣ мы говоримъ болѣе, чѣмъ вы: „qui ex Patre Filioque procedit", и за эти слова Іоаннъ, врагъ души своей, обзываетъ насъ еретиками». «Святители написали» франкамъ какую-то «хартію о вѣрѣ ихъ» (chartam de fide nostra) и спросили ихъ: «вѣруете ли вы, какъ святое воскресеніе Господне?» — «Вѣруемъ такъ, какъ святое воскресеніе Господне и святой апостольскій римскій престолъ», отвѣчали монахи. Послѣ этого архидіаконъ вмѣстѣ съ ними взошелъ на амвонъ (= на пиргъ, in pergo) и прочиталъ хартію въ слухъ народу. А монахи анаѳематствовали «всякую ересь и всѣхъ, кто на святой римскій апостольскій престолъ возводитъ обвиненіе въ ереси» (anathematizavimus omnem haeresim et omnes qui de sancta sede apostolica romana dixerint haeresim).

Обо всемъ этомъ франкскіе монахи пишутъ самому папѣ Льву III, прося его разслѣдовать вопросъ о Filioque, изъ-за котораго они подвергаются на востокѣ нареканіямъ («vident istum sermonem gravem quem nos dicimus in latino»), — по ученію отцевъ греческихъ и латинскихъ, и снестись и съ имп. Карломъ в.

Что франкскіе монахи не были отлучены іерусалимскою церковію, эти видно изъ самаго ихъ письма. Что іерусалимская церковь не порвала общенія съ западною церковію изъ-за Filioque, можно видѣть изъ того, что іерусалимскій патріархъ Ѳома (при которомъ произошла эта исторія) даетъ возвращающимся изъ Іерусалима Агаму и Рокульфу «посланіе» (общительное? рекомендательное?). Они «доставили это посланіе» (detulerunt nobis epistolam Thomae Hierosolymorum patriarchae) Льву III. На основаніи этого посланія папа рекомендуетъ подателей его императору Карлу в., препровождая ему и самое посланіе патріарха Ѳомы.

Происшествіе въ Іерусалимѣ побудило папу Льва III написать посланіе «всѣмъ восточнымъ церквамъ», «omnibus orientalibus ecclesiis», въ которомъ онъ свидѣтельствуетъ вѣру римской церкви, «въ Духа Святаго, отъ Отца и отъ Сына «равнымъ образомъ исходящаго, Spiritum sanctum a Patre et «a Filio aequaliter procedentem, единосущнаго, совѣчнаго Отцу «и Сыну». «Святый Духъ есть совершенный Богъ, отъ Отца «и Сына исходящій». «Spiritus sanctus plenus Deus a Patre et «Filio procedens». Послѣднія слова посланія: «Кто не вѣруетъ «по этой правой вѣрѣ, того осуждаетъ, damnat, святая каѳо«лическая и апостольская церковь, основанная Самимъ Іису-

«сомъ Христомъ, Господомъ нашимъ, которому слава во вѣки. «Аминь».

Нѣтъ наличныхъ основаній предполагать, что это посланіе Льва III «Hoc symbolum» (Jaffé Wattenbach 2534 (1930), между 795—816 гг.) осталось только черновымъ проектомъ или было послано только «на востокъ», но не въ Константинополь. Если же оно было разослано какъ энциклика, то его получилъ и св. Никифоръ, патріархъ константинопольскій.

Іерусалимскимъ происшествіемъ вызванъ былъ и ахенскій соборъ въ ноябрѣ 809 г. Франкскіе богословы были за Filioque. Императоръ отправилъ къ самому папѣ пословъ (missi) съ цѣлію—получить отъ него согласіе на дополненіе символа словомъ Filioque, принятое во Франціи, но не признанное въ Римѣ. Missi поставили Льву III категоричный вопросъ: ученіе, означаемое словомъ Filioque, съ которымъ какъ истиннымъ согласился папа,

Левъ III сказалъ: «Ita sentio, ita teneo — —. Si quis voluerit aliter de hac re sentire vel docere, defendo (= запрещаю) — — . — contraria sentientem funditus abiicio»

составляетъ ли догматъ, безъ котораго спастись невозможно? Сущность отвѣта Льва III была: да, если человѣкъ не находится въ состояніи непреодолимаго невѣдѣнія.

Левъ III сказалъ: Quisquis ad hoc sensu subtiliore pertingere potest et id scire, aut ita sciens credere noluerit, salvus esse non poterit. — — — multi vero, aut aetatis quantitate, aut intelligentiae qualitate praepediti, [pertingere] non valent. Et ideo, ut praediximus, qui potuerit et noluerit, salvus esse non poterit.

Въ такомъ случаѣ,—аргументировали missi,—Filioque непремѣнно должно внести въ символъ. Очень многіе только и исключительно чрезъ пѣніе Filioque въ символѣ узнали объ ученіи столь необходимомъ для спасенія. Самъ Левъ III далъ франкамъ разрѣшеніе пѣть символъ. Если теперь исключить Filioque изъ символа, народъ непремѣнно это замѣтитъ и подумаетъ, что это слово исключено, какъ ложное.

Папа отвѣтилъ: отцы второго вселенскаго собора составили символъ безъ Filioque; слѣдующіе вселенскіе соборы,

четвертый, пятый и шестой, воспретили всякія измѣненія и прибавки къ символу. Самъ папа не смѣетъ себя даже и сравнивать (coaequare) съ этими святыми отцами. И не все возвышенное, истинное и спасительное необходимо поэтому должно содержаться въ символѣ (въ немъ нѣтъ напр. выраженія: Сынъ есть Богъ—премудрость отъ Бога—премудрости). Если бы папа зналъ, что символъ будутъ пѣть съ прибавкою, онъ не далъ бы и самаго разрѣшенія пѣть его. А чтобы устранить Filioque изъ символа и не произвести соблазна въ народѣ, Левъ III далъ посламъ слѣдующій совѣтъ. Вниманіе народа къ символу возбуждено собственно тѣмъ, что символъ поютъ. Пѣніе—интересная новость. Пусть перестанутъ пѣть символъ въ придворной церкви. Этому примѣру послѣдуютъ и другіе, и пѣніе прекратится безъ всякаго соблазна; а кто чрезъ посредство этого пѣнія узналъ то, чего не зналъ прежде, пусть вѣруетъ этому (ut quod jam nunc a quibusque prius nescientibus recte creditur, credatur).

е) Іоаннъ Веккъ (orat. 1 de unione Ecclesiae) приводитъ слова Ѳеофилакта, архіепископа болгарскаго (съ 1076 г.): «Я позволю тебѣ въ другихъ случаяхъ употреблять выраженіе: «„Святый Духъ исходитъ отъ Отца и Сына“, сколько допу«скаетъ это языкъ твой,—т. е. я разумѣю въ обычныхъ раз«говорахъ и—если хочешь—въ церковныхъ бесѣдахъ; но только въ символѣ не позволю тебѣ (этого выраженія)». Ἐν μὲν τοῖς ἄλλοις συγχωρήσω χρῆσθαί σοι τῇ λέξει τῆς τοῦ Πνεύματος ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορεύσεως, ὡς γλῶσσά σοι δίδωσιν· ἐν κοινοῖς λέγω λόγοις καὶ ὁμιλίαις ἐκκλησιαστικαῖς, εἰ βούλει· ἐν δὲ τῷ συμβόλῳ μόνῳ οὐ συγχωρήσω σοι (Migne, SG. 94, 229, apud M. Le Quien, Dissertatio I, c. 33).

ж) Въ сужденіи объ образѣ выраженія западныхъ неизлишне имѣть въ виду, что для нѣкоторыхъ изъ нихъ нѣкоторыя мѣста «Точнаго изложенія вѣры» св. Іоанна Дамаскина будутъ непонятны потому, что на ихъ языкѣ непередаваемы. При этомъ Г. Товарищъ Оберъ-Прокурора В. К. Саблеръ засвидѣтельствовалъ [1]), что выраженіе: «Духъ Сына» на французскомъ языкѣ будетъ: «L'Esprit du Fils», а выраженіе «отъ Сына» (ἐκ τοῦ Υἱοῦ)—также «du Fils». Различіе этихъ выра-

[1]) Въ рефератъ, въ томъ видѣ какъ онъ написанъ В. В. Болотовымъ въ журналахъ засѣданій Коммиссіи по старокатолическому вопросу, включено здѣсь устное замѣчаніе В. К. Саблера, бывшаго членомъ Коммиссіи, сдѣланное при чтеніи реферата.

женій непереводимо и на итальянскій языкъ.—Вѣроятно съ такою же трудностію приходилось бороться въ древнее время христіанамъ сирскаго языка. Такъ отцы селевкійскаго собора 410 г. «исповѣдуютъ живаго и святаго Духа, живаго Утѣшителя, Иже́ отъ Отца и Сы́на», [1]) דמן אבא וברא d-men Abâ w-Barâ. Вѣроятно «men» = «отъ» здѣсь поставлено для ясности: въ символѣ св. Григорія чудотворца выраженія: (Сынъ) «невидимый невидимаго и нетлѣнный нетлѣннаго и безсмертный безсмертнаго и вѣчный вѣчнаго (καὶ ἀΐδιος ἀϊδίου) по-сирски переданы: «не видимый отъ (men) не видимаго и не гибнущій (φθειρόμενος) отъ (men) не гибнущаго, и Тотъ, что̀ отъ (men) вѣка есть [= бытіе Его] отъ Того [meneh], что̀ отъ (men) вѣка и Онъ есть».

† Проф. **В. В. Болотовъ.**

---

[1]) Въ подлинникѣ сирійскій шрифтъ.

# Избраніе александрійскихъ патріарховъ въ XIX вѣкѣ.

Историческій очеркъ *).

Но избраніе блаженнѣйшаго Артемія, долго подготовлявшееся въ Константинополѣ и, наконецъ, завершившееся синодальнымъ актомъ, встрѣтило протестъ со стороны одной части Александрійской паствы. Во главѣ недовольныхъ этимъ избраніемъ находились видные представители греческаго православнаго общества въ Египтѣ и вмѣстѣ консулы—Данастаси, Досица и Цициніа. Едва лишь патріархъ Іероѳей I скончался, какъ эти лица отправили (1 сентября 1845 г.) письмо въ Константинополь, въ которомъ вопросу объ избраніи его преемника была дана иная постановка. Именно, въ письмѣ заявлялось, что патріархъ Іероѳей, по примѣру своихъ предшественниковъ, оставилъ своего діадоха въ лицѣ мѣстнаго архимандрита Іероѳея, который и долженъ, по мнѣнію упомянутыхъ лицъ, занять александрійскій патріаршій престолъ.

Такое заявленіе было неожиданнымъ для Константинопольской церкви, которая уже рѣшила александрійскій патріаршій вопросъ. Представлялось неудобнымъ оставить занятую позицію, отмѣнять состоявшееся постановленіе и возводить на александрійскій патріаршій престолъ другого кандидата. Но и оппозиція въ Египтѣ была довольно сильна и уже успѣла, повидимому, склонить на свою сторону вице-короля Али-пашу, который не могъ не интересоваться избраніемъ новаго Александрійскаго патріарха. Для Константино-

*) Продолженіе. См. ноябрь.

польской церкви было весьма важно расположить въ пользу своего избранія не только трехъ вліятельныхъ консуловъ въ Египтѣ, но и вице-короля Али-пашу. И вотъ, 25 сентября 1845 года въ Египетъ со стороны патріарха Мелетія III и священнаго синода были отправлены три письма—одно общее на имя трехъ консуловъ, другое на имя Михаила Досица, какъ консула греческаго и приближеннаго къ Али-пашѣ, и третье, въ формѣ даже прошенія, на имя Али-паши. Въ двухъ первыхъ письмахъ (текстъ третьяго остается неизвѣстнымъ) оправдывается каноническая и фактическая необходимость избранія блаженнѣйшаго Артемія на александрійскій патріаршій престолъ и содержится просьба признать это избраніе правильнымъ и законнымъ, оказать послушаніе голосу Великой Христовой Церкви и отказаться отъ кандидатуры архимандрита Іероѳея. Какъ же аргументируется въ этихъ документахъ актъ избранія блаженнѣйшаго Артемія и устраняется наслѣдованіе александрійскаго престола со стороны архимандрита Іероѳея?

Патріархъ Мелетій и священный синодъ оправдываютъ свои дѣйствія, прежде всего, каноническими основаніями. Они указываютъ на правила 76 св. Апостоловъ и 23 Антіохійскаго собора, которыми не позволяется епископу, хотя бы умирающему, поставлять своимъ преемникомъ по каѳедрѣ, кого онъ желаетъ, но такое поставленіе діадоха принадлежитъ собору епископовъ. Смыслъ этой ссылки на каноны уясняется въ данномъ случаѣ въ связи съ другими условіями поставленія архимандрита Іероѳея на александрійскій престолъ. Конечно, «епископъ умирающій, или по немощамъ оставляющій свою каѳедру, можетъ указать достойнаго себѣ преемника, но *только указать*, предоставивъ дѣйствительное избраніе и утвержденіе его въ санѣ власти законной, и тогда это не будетъ противорѣчить церковнымъ правиламъ»,—какъ справедливо говоритъ нашъ отечественный канонистъ [191]). И исторія, дѣйствительно, знаетъ много такихъ примѣровъ, относящихся въ частности, и къ новѣйшему періоду въ исторической судьбѣ Александрійской церкви. Значитъ, въ данномъ случаѣ затрудненіе состоило не въ томъ, что патріархъ Іероѳей *указалъ* своего преемника, котораго рекомендовали и три представи-

---

[191]) *Іоаннъ, епископъ Смоленскій,* Опытъ курса церковнаго законовѣдѣнія, I, 124. Спб. 1851.

теля православнаго общества въ Египтѣ, а въ томъ, что этотъ діадохъ, по суду Константинопольской церкви, не могъ разсчитывать на *соборное* его избраніе, которое было необходимымъ и обязательнымъ восполненіемъ предварительнаго указанія со стороны патріарха Іероѳея. Къ тому же, Константинопольская церковь усмотрѣла въ этомъ указаніи *личный* мотивъ (ἡ προσωπικὴ τοῦ μακαρίτου παραίτησις), примѣнительно, вѣроятно, къ 76-му апостольскому правилу, предусматривающему поставленіе въ достоинство епископа и «изъ угожденія сродникамъ». Это личное отреченіе внушало тѣмъ большее подозрѣніе, что по извѣстіямъ, проникшимъ въ Константинополь изъ достовѣрныхъ источниковъ, оно совершилось одновременно со смертію патріарха Іероѳея (συγχρόνως μὲ τὸν θάνατον μακαρίτου). Извѣстіе должно было получить свое значеніе, такъ какъ отреченіе состоялось, повидимому, устно, — тогда какъ другіе александрійскіе патріархи выражали письменно свою волю о діодохахъ и даже обращались къ Великой Христовой Церкви съ просьбою объ ихъ избраніи. Но въ данномъ случаѣ выразителями воли патріарха Іероѳея предъ Великою Христовой Церковью явились три консула, которые, со своей стороны, рекомендовали (συνιστῶντες) архимандрита Іероѳея и просили о поставленіи его на александрійскій престолъ. Все это, въ связи съ другими условіями избирательнаго процесса, оправдывало правовую точку зрѣнія Константинопольской церкви.

Затѣмъ, въ аргументаціи патріарха Мелетія и священаго синода содержится мотивъ изъ области церковной дисциплины. Избраніе на патріаршій престолъ требуетъ кандидата въ санѣ архіерейскомъ, испытаннаго и засвидѣтельствованнаго въ архипастырской своей дѣятельности, отличающагося правыми и благочестивыми религіозно-моральными воззрѣніями и безукоризненною жизнію. Между тѣмъ діадохъ, указанный патріархомъ Іероѳеемъ, имѣлъ лишь санъ архимандрита и былъ неизвѣстенъ Константинопольской церкви ни со стороны догматическихъ своихъ воззрѣній, ни въ отношеніи жизни и требовалъ, примѣнительно къ церковному чину и порядку, предварительнаго испытанія.

Кромѣ того, патріархъ Мелетій и священный синодъ, приступая къ избранію преемника блаженнѣйшему Іероѳею, имѣли въ виду фактически установившуюся прономію и древній священный чинъ вселенскаго патріаршаго престола, который всегда, при каждомъ вдовствѣ Александрійскаго престола, ока-

зывалъ ему братское въ этомъ отношеніи содѣйствіе. Вѣдь Александрійскій престолъ не имѣетъ ни архіереевъ, ни священнаго синода, и значитъ, не можетъ канонически совершить актъ голосованія и избранія новаго предстоятеля церкви. Фактически прономія Вселенскаго престола тѣмъ отчасти и обусловливалась, что въ Египтѣ, въ силу историческихъ причинъ, не было собора іерарховъ, правоспособнаго въ дѣлѣ избранія архіереевъ. Поэтому для первенствующей по чести церкви Константинопольской предстоялъ неизбѣжный духовный долгъ (ἀπαραίτητον πνευματικὸν χρέος) заботиться о славѣ (κηδομένη τῆς εὐκλείας) и Александрійскаго престола. Таковы мотивы законнаго и каноническаго (νομίμως καὶ κανονικῶς) избанія киръ Артемія па Александрійскій патріаршій престолъ.

А главное,—актъ избранія блаженнѣйшаго Артемія состоялся раньше того, какъ во вселенской патріархіи было получено письмо изъ Египта отъ Данастаси, Досица и Цициніа съ рекомендаціею архимандрита Іероѳея, какъ желательнаго и соотвѣтствующаго кандидата. Это обстоятельство и служило, вѣроятно, преимущественнымъ основаніемъ для патріарха Мелетія и священнаго синода обратиться съ необычнымъ просительнымъ письмомъ къ консулу Михалаки Досица и съ еще болѣе необычнымъ прошеніемъ (ἀναφορά) къ Али-пашѣ, дабы представить наслѣдованіе престола со стороны архимандрита Іероѳея несогласнымъ съ церковнымъ установленіями.

Но, не смотря на усилія Константинопольской церкви оправдать актъ избранія киръ Артемія, этому патріарху не удалось утвердиться на александрійскомъ престолѣ. Въ нѣдрахъ Александрійской церкви образовался іерархическій расколъ, подѣлившій мѣстную паству на двѣ партіи. Одна изъ нихъ, образовавшаяся изъ среды духовенства и народа, была на сторонѣ патріарха Артемія и признавала избраніе его законнымъ и правильнымъ. Другая же партія имѣла во главѣ трехъ консуловъ — Данастаси, Досица и Цициніа и поддерживала архимандрита Іероѳея, признавая поставленіе киръ Артемія незаконнымъ, въ виду того, что онъ принадлежалъ къ іерархіи иной церкви, не получилъ признанія въ наслѣдованіи престола со стороны предшественника, патріарха Іероѳея, и не подлежалъ голосованію и избранію александрійской православной паствы. Иначе сказать, вторая партія, «уважаемая, хотя и малочисленная» [192]), за-

[192]) Епископъ *Порфирій Успенскій*, Александрійская патріархія, I, предисловіе, стр. CXI.

щищала «непоколебимую древнюю и священную прономію» Александрійской церкви въ дѣлѣ избранія патріарховъ, совмѣщавшую въ своемъ составѣ «διαδοχή», совершаемую волею правящаго іерарха, и «θέλησις» или «κοινὴ γνώμη» клира и народа въ Египтѣ. Эта партія ничего не имѣла противъ совершенія акта патріаршаго избранія въ Константинополѣ, при участіи вселенскаго патріарха и священнаго при немъ синода, но она никакъ не могла примириться съ устраненіемъ и уничтоженіемъ какъ θέλησις'а народа, такъ особенно διαδοχή блаженно-почившаго патріарха Іеροеея. Отсюда и возникла борьба между партіями, выразившаяся со стороны одной изъ нихъ и въ энергичной оппозиціи по отношенію къ Константинопольской церкви. Къ послѣдней партіи примкнулъ и вице-король Египта Али-паша, такъ что особое къ нему обращеніе отъ имени Константинопольской церкви, состоявшееся и письменно, и чрезъ посредство греческаго консула Досица, успѣха не имѣло.

Между тѣмъ Александрійскій патріархъ Артемій, признавая свое избраніе законнымъ и каноническимъ, обратился съ мирными посланіями къ предстоятелямъ и синодамъ остальныхъ православныхъ восточныхъ Церквей, вошелъ съ нимъ въ каноническое общеніе и былъ записанъ въ священные диптихи для поминовенія патріаршаго его имени за богослуженіями. Русскій Святѣйшій Синодъ также призналъ законнымъ его вступленіе на Александрійскій престолъ [193]). Однако, и каноническое общеніе киръ Артемія съ другими церквами не улучшило его положенія въ отношеніи къ александрійской паствѣ. Объ этомъ свидѣтельствуетъ, между прочимъ, посланіе Константинопольскаго патріарха Анѳима VI, отправленное 20 мая 1846 года Антіохійскому патріарху Меѳодію.

Въ посланіи сообщается, что послѣ состоявшагося, при вселенскомъ патріархѣ Мелетіи, законнаго и каноническаго поставленія на Александрійскій престолъ Кестентилійскаго митрополита Артемія, Святая Христова церковь оффиціально сообщила объ этомъ законномъ священномъ дѣяніи и Антіохійскому патріарху Меѳодію, съ просьбою, чтобы и въ Антіохійскомъ престолѣ, по каноническому чину, въ священныхъ диптихахъ поминалось имя блаженнѣйшаго Артемія, какъ за-

---

[193]) Епископъ *Порфирій Успенскій*, Александрійская патріархія, I, предисловіе, стр. CXI.

коннаго діадоха Александрійскаго престола, сопричисленнаго къ четверицѣ дѣйствующихъ четырехъ благочестивыхъ и православныхъ патріарховъ. Но въ послѣднее время изъ Каира и Александріи патріарху Анѳиму VI были присланы общія прошенія тамошнихъ христіанъ, въ которыхъ было выражено недовольство законнымъ и каноническимъ дѣяніемъ Константинопольской церкви и очень настойчиво представлено заявленіе о предпочтеніи архимандрита Іероѳея для наслѣдованія Александрійскаго престола, при чемъ послѣднее мотивируется и оправдывается двумя основаніями, а именно — личнымъ въ пользу него отреченіемъ патріарха Іероѳея и волею народа (ἡ προσωπικὴ πρὸς αὐτὸν παραίτησις τοῦ ἀοιδίμου πατριάρχου καὶ ἡ θέλησις τοῦ λαοῦ) [194]).

Въ виду этого, патріархъ Анѳимъ VI, принявши, по Божественной милости, предстоятельство въ церковныхъ дѣлахъ и стремясь въ точности сохранить повелѣнія божественныхъ и священныхъ законовъ, соотвѣтственно возложенному на него необходимому духовному долгу, послѣ обсужденія со священнымъ синодомъ составилъ свой церковный отвѣтъ на заявленіе христіанъ Александріи и Каира, въ которомъ съ духомъ кротости извѣстилъ ихъ о совершенной непреложности и неизмѣнности законнаго и каноническаго дѣянія святой Христовой церкви, и присоединилъ должныя наставленія и совѣты. А такъ какъ въ присланномъ христіанами Египта общемъ прошеніи, въ силу чрезмѣрной ихъ увѣренности въ жалобѣ, содержится указаніе и на протестъ противъ незаконнаго дѣла о наслѣдованіи Александрійскаго престола, обращенный къ патріархамъ и къ прочимъ автокефальнымъ или подчиненнымъ престоламъ, то патріархъ Анѳимъ VI представилъ на оцѣнку и на духовное разсмотрѣніе находящихся на покоѣ и проживающихъ въ Константинополѣ бывшихъ вселенскихъ патріарховъ [195]) какъ прошеніе египетскихъ христіанъ, такъ и цер-

[194]) Здѣсь содержится новое доказательство въ пользу представленнаго у насъ комментарія относительно „непоколебимой древней и священной прономіи“ Александрійскаго престола, которою вовсе не исключалось участіе Константинопольской церкви въ избраніи александрійскихъ патріарховъ.

[195]) Въ данное время въ Константинополѣ проживали на покоѣ вселенскіе патріархи — Константій I (1830—1834 г.), Константій II (1834—1835 г.), Григорій VI (1835—1840 г.), Анѳимъ IV (1840—1841 г.) и Германъ IV (1842—1845 г.). Но въ документѣ не сказано, къ какимъ именно патріархамъ обращался Анѳимъ VI по александрійскому церковному дѣлу.

ковный отвѣтъ на него, и всѣ они единодушно изложили письменно свое мнѣніе, которое оказалось согласнымъ и соотвѣтствующимъ рѣшенію Великой Христовой церкви. Желая знать мнѣніе по этому вопросу и со стороны Антіохійскаго патріарха Меѳодія, святѣйшій Анѳимъ препроводилъ ему въ копіи общее прошеніе христіанъ Каира и Александріи, отвѣтъ на него церкви и отзывы другихъ патріарховъ и братски просилъ киръ Меѳодія, чтобы онъ, внимательно прочитавши документы, касающіеся законнаго наслѣдованія Александрійскаго патріаршаго престола, принявши во вниманіе отвѣтъ христіанамъ Египта, составленный послѣ синодальнаго обсужденія вопроса, и сопоставивъ все съ неизмѣннымъ рѣшеніемъ божественныхъ каноновъ по этому духовному дѣлу, написалъ потомъ патріарху Анѳиму и высказалъ глубокомысленное свое мнѣніе въ братской грамотѣ [196]).

Такимъ образомъ, александрійскій церковный вопросъ осложнился и не только сдѣлался предметомъ горячаго обсужденія въ Египтѣ, но и послужилъ поводомъ для протеста со стороны христіанъ Каира и Египта предъ другими автокефальными церквами православнаго Востока и привлекъ къ себѣ вниманіе представителей почти всего православнаго міра.

При такомъ положеніи александрійскаго патріаршаго вопроса, Блаженнѣйшій Артемій не находилъ возможнымъ и отправиться къ своей паствѣ въ Египетъ, продолжалъ оставаться въ Константинополѣ и отсюда пытался воздѣйствовать на духовенство и народъ Александрійской церкви въ отношеніи признанія его законнымъ и каноническимъ предстоятелемъ. Но всѣ его усилія не имѣли успѣха, и александрійскій іерархическій расколъ продолжалъ крѣпнуть и возрастать. Тогда патріархъ Артемій рѣшился принести каноническое отреченіе отъ Александрійскаго престола, чтобы прекратить смуту и соблазнъ въ Александрійской церкви. 30 января 1847 года онъ, какъ *бывшій* (ὁ πρώην) Александрійскій патріархъ, подписалъ свое отреченіе, снабдивъ его и своею печатью. Документъ, сохранившійся въ одномъ изъ кодексовъ (XXII) Патріаршаго Архива въ Константинополѣ, имѣетъ слѣдующее содержаніе.

Никто пусть не ищетъ своего, но каждый пользы другого (1 Кор. X, 24), — говоритъ божественный Апостолъ. Такъ и мы,—пишетъ о себѣ патріархъ,—много лѣтъ тому назадъ, по

---

[196]) Ἀ. Καλλίνικος Δελικάνης, II, 278—280.

милости Божіей, были удостоены возведенія на степень божественнаго архіерейства, а назадъ тому почти полтора года, послѣ отшествія ко Господу Александрійскаго патріарха Іероѳея, мы съ митрополіи Кестентилія были законно возведены святѣйшей Великою Христовою Церковью въ Константинополѣ, посредствомъ общаго и единогласнаго избранія и каноническихъ голосовъ святаго и священнаго ея синода архіереевъ, на вдовствовавшій святѣйшій патріаршій и апостольскій престолъ великаго города Александріи,—такъ какъ Константинопольскій синодъ уже достаточное время имѣлъ право избранія и голосованія для Александрійскаго престола, по отсутствію здѣсь каноническаго синода архіереевъ, вслѣдствіе временныхъ обстоятельствъ. Мы,—продолжаетъ киръ Артемій,—всѣми православными Церквами были признаны каноническимъ патріархомъ Александріи и, какъ таковой, были записаны въ священныхъ диптихахъ, согласно каноническому установленію Церкви, и отъ начала нашего поставленія признавали священнымъ долгомъ крѣпко, обѣими руками удержать попеченіе о ввѣренной намъ духовной паствѣ, сообразуясь преимущественно съ изреченіемъ Апостола, которое больше всѣхъ остальныхъ должны дѣломъ доказывать тѣ, кои, являясь пастырями народа, поставлены пасти Церковь Божію. И признавая за собою такую обязанность, патріархъ Артемій, въ теченіе всего періода своего патріаршества, не переставалъ со многимъ мужествомъ совершать всѣ свои дѣла и одушевленно переносить многіе подвиги, такъ что ни себя самого, ни свои интересы онъ совершенно не щадилъ въ пользу исполненія религіозныхъ своихъ обязанностей, для утвержденія каноническихъ правъ Христовой Церкви.

Но, по винѣ лукаваго, отъ начала каноническаго вступленія киръ Артемія на патріаршій Александрійскій престолъ не прекращались различныя препятствія и козни, направленныя не столько къ ниспроверженію этого поставленія, сколько къ поколебанію церковныхъ обычаевъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ возникли раздѣленія среди православнаго народа Египта и разногласія между Христовыми Церквами, угрожавшія многимъ гибелью, при чемъ поводомъ было законное патріаршество Артемія, которое, по клеветѣ и злословію, представлялось антиканоническимъ. Въ виду этого и по другимъ причинамъ, о которыхъ въ документѣ для краткости не упоминается, киръ Артемій, опасаясь, чтобы усиливающаяся, по кознямъ лука-

ваго, брань не произвела величайшій душевный вредъ для православнаго народа Александрійскаго престола и не причинила большое безпокойство Христовымъ Церквамъ, и нисколько не допуская, чтобы его поставленіе на Александрійскій патріаршій престолъ было причиною тревоги для Церкви и духовнаго вреда для православнаго народа престола, рѣшилъ,—какъ архіерей (хотя и недостойный) Бога Вышняго и, по самому званію своему, провозвѣстникъ вѣрующимъ мира Христова, предпочитающій общій миръ Церкви своему пребыванію на престолѣ посредствомъ настойчиваго, справедливаго и каноническаго своего противодѣйствія, и вообще ищущій, по Апостолу, больше пользы для другого, чѣмъ своей,—всецѣло удалиться съ патріаршаго Александрійскаго престола для прекращенія возникшихъ соблазновъ и для возстановленія общаго мира и спокойствія.

«Посему и посредствомъ настоящей подписанной и снабженной печатью грамоты отреченія мы,—заключаетъ патріархъ,—добровольно и свободно отказываемся отъ святѣйшаго патріаршаго и апостольскаго престола великаго города Александріи, но не отъ архіерейства нашего и не отъ патріаршей степени и сана, и по выше изложеннымъ вкратцѣ основаніямъ, мы даемъ настоящую подписанную и снабженную печатью грамоту добровольнаго нашего отреченія, въ доказательство и для всегдашняго представленія, горячо прося свыше отъ Бога для святой Христовой Церкви божественнаго вдохновенія всеблагого Духа для цѣлесообразнаго и соотвѣтствующаго избранія достойнаго преемника святѣйшаго патріаршаго и апостольскаго Александрійскаго престола, для устроенія благочестиваго въ немъ православнаго народа и для истинной славы Бога, въ Троицѣ прославляемаго» [197]).

Вслѣдъ за тѣмъ константинопольскій патріархъ Анѳимъ VI и священный синодъ Великой Христовой Церкви совершили весьма рѣдкій и знаменательный административный актъ: *бывшій александрійскій патріархъ Артемій былъ назначенъ проедромъ митрополіи Кестентилія, которою онъ управлялъ и до избранія на Александрійскій патріаршій престолъ.* По этому поводу въ январѣ 1847 года была составлена изъяснительная и протокольная синодальная грамота (τὸ ἀποφαντικὸν καὶ ὑπομνηματιστικὸν συνοδικὸν γράμμα) слѣдующаго содержанія.

---

[197]) Ἀ. Καλλίνικος Δελικάνης, II, 90—92.

Около полутора года тому назадъ, когда святѣйшій патріаршій престолъ Александріи сдѣлался вдовствующимъ, вслѣдствіе кончины патріарха Іероѳея, святая Христова Церковь, слѣдуя древнему чину и прономіи святѣйшаго вселенскаго престола—пещись и заботиться о духовныхъ нуждахъ остальныхъ патріаршихъ престоловъ, посредствомъ каноническаго голосованія и синодальнаго избранія поставила и избрала діадохомъ вдовствующаго патріаршаго престола блаженнѣйшаго и священнѣйшаго патріарха Александріи кира Артемія, бывшаго митрополита Кестентилійскаго. Но такъ какъ, вслѣдствіе возникшихъ разногласій и различныхъ препятствій, его блаженство, видя развитіе ихъ и предпочитая положеніе спокойное и чуждое соблазновъ, добровольно уже отказался отъ этого патріаршаго престола посредствомъ изданнаго имъ, подписаннаго и снабженнаго печатью отреченія, то святая Христова Церковь, канонически обсудивши и вмѣстѣ съ тѣмъ имѣя братолюбезное основаніе относительно утѣшенія и успокоенія его блаженства, а съ другой стороны—заботясь о духовномъ наблюденіи христіанъ епархіи Кестентилія, прежде пользовавшейся, въ теченіе многихъ лѣтъ, богоугоднымъ духовнымъ его пастырствомъ и нынѣ пребывающей во вдовствѣ отъ пастырскаго предстоятельства, вслѣдствіе возведенія бывшаго ея предстоятеля, митрополита Діонисія, на каѳедру митрополіи Пресіи, рѣшила востановить его блаженство въ званіи проедра, на ту же самую прежнюю его каѳедру. И по общему синодальному мнѣнію, было письменно постановлено, чтобы блаженнѣйшій и святѣйшій патріархъ, бывшій Александрійскій, киръ Артемій имѣлъ отнынѣ и впредь предстоятельство епархіи Кестентилія въ положеніи проедра (τὴν προεδρικὴν προστασίαν), духовно наблюдая за разумной въ ней паствой и управляя посредствомъ епископа, пользуясь и получая отъ нея всѣ архіерейскіе главные и случайные доходы и взносы. Въ удостовѣреніе этого, анализируемая синодальная грамота, протокольно изъясняющая поставленіе патріарха Артемія проедромъ епархіи Кестентилія, была записана въ церковномъ кодексѣ Великой Христовой Церкви.

Грамоту подписали: константинопольскій патріархъ Анѳимъ VI и митрополиты: Діонисій никомидійскій, Іероѳей халкидонскій, Неофитъ дерконскій, Герасимъ адріанопольскій, Кириллъ неокесарійскій, Мелетій дидимотихскій, Діо-

нисій меленикскій, *проедръ* Варны Аверкій и Іероѳей артскій [198]).

Такъ разрѣшился іерархическій расколъ, вызванный избраніемъ кира Артемія на александрійскій патріаршій престолъ въ сентябрѣ 1845 года. Патріархъ Артемій не только не былъ признанъ въ Египтѣ законнымъ предстоятелемъ Александрійской церкви, но и не рѣшился явиться къ своей новой паствѣ, среди которой его избраніе создало схизматическое движеніе и протестъ, заявленный даже предъ всѣми восточными православными церквами. Нѣкоторыя свѣдѣнія объ этомъ историческомъ фактѣ сообщаетъ и русскій ученый, епископъ Порфирій Успенскій, имѣвшій возможность непосредственно ознакомиться съ участниками событія во время своего путешествія по Востоку въ 1846 и слѣдующихъ годахъ.

Преосвященный Порфирій разсказываетъ, что, по смерти патріарха Іероѳея [199]), «клиръ и народъ въ Каирѣ и Александріи единодушно избрали преемникомъ ему» великаго архимандрита александрійскаго патріаршаго престола Іероѳея. «Его каноническое избраніе было угодно и Мегмету Али-пашѣ и, подтвержденное имъ, сообщено было великой церкви Константинопольской. Но она сама произвольно и поспѣшно провозгласила патріархомъ александрійскимъ кюстендильскаго митрополита Артемія». Когда въ Египтѣ сдѣлалось извѣстнымъ это избраніе, «архимандритъ Іероѳей сдѣлался тяжко боленъ,— у него разслабѣла половина тѣла; Мегметъ-Али слышать не хотѣлъ объ Артеміи, а клиръ и народъ рѣшились отстоять свое каноническое право свободнаго избранія владыкъ своихъ». Было составлено «защитительное дѣло» и отправлено къ патріархамъ Константинополя, Антіохіи и Іерусалиму и русскому Св. Синоду. Въ этомъ документѣ, между прочимъ, было раскрыто, что александрійскіе патріархи, съ согласія духовенства и народа, постоянно назначали себѣ преемниковъ, которые и занимали патріаршій престолъ, соотвѣтственно такой нономіи и традиціи... «Въ перепискѣ и переговорахъ время шло... Неудовольствіе въ Египтѣ и Константинополѣ

---

198) Ἀ. Καλλίνικος Δελικάνης, II, 93—94.

199) Въ „Книгѣ бытія моего“ (III, 8. СПБ. 1896) епископъ Порфирій, со словъ архимандрита александрійскаго престола, управлявшаго его имѣніями въ Валахіи, сообщаетъ, что александрійскій патріархъ Іероѳей скончался „8 сентября 1845 года“. Но здѣсь указана невѣрная дата,— какъ видно изъ выше представленныхъ нами данныхъ.

продолжалось. *Артемій не смѣлъ явиться въ Каиръ, гдѣ не вспоминали его въ молитвахъ*, и оставался въ Цареградѣ, а соперникъ его оправлялся отъ болѣзни» [200]).

Въ 1846 году, когда новоизбранный патріархъ Артемій проживалъ въ Константинополѣ, епископъ Порфирій имѣлъ возможность видѣть его и бесѣдовать по вопросу о законности его избранія, возбужденному самимъ патріархомъ. Русскій богословъ далъ слѣдующій отвѣтъ на этотъ вопросъ: «какъ по правиламъ святыхъ всесенскихъ соборовъ, такъ и по обычаю, испоконъ вѣковъ утвердившемуся въ Египтѣ, александрійскій первосвятитель долженъ быть избранъ на мѣстѣ клиромъ и христоименнымъ народомъ; и ежели тамъ уже послѣдовало каноническое избраніе кого бы то ни было, то ни здѣшняя Великая церковь, ни другая какая не властна отмѣнить онаго; здѣсь, вмѣсто того, чтобы поспѣшить опредѣленіемъ (киръ Артемія) въ Александрію, надлежало ожидать оттуда либо каноническаго извѣстія объ избраніи новаго владыки, либо *прошенія о назначеніи туда кого-либо изъ архіереевъ, подвѣдомыхъ вселенскому престолу*; но сдѣлано не то, что слѣдовало». Поэтому избраніе киръ Артемія, состоявшееся помимо просьбы александрійскаго клира и народа, нужно признавать неправильнымъ. А съ другой стороны, избраніе клиромъ и народомъ Египта новаго патріарха въ лицѣ архимандрита Іероѳея, даже безъ участія въ этомъ избраніи и одного изъ епископовъ, слѣдуетъ, по мнѣнію преосв. Порфирія, признавать правильнымъ, такъ какъ «патріархъ Іероѳей, облеченный саномъ архіерейскимъ», указалъ его египетскому клиру и народу, какъ своего преемника,—«и всѣ были согласны съ его волей; стало быть, при избраніи сего архимандрита слышанъ былъ голосъ епископа». И участіе Константинопольской церкви въ избраніи патріарховъ церкви Антіохійской можно признавать правильнымъ лишь тогда, когда «Великая церковь пріобщается къ дѣламъ церкви Сирійской по добровольному согласію послѣдней» [201]).

Такимъ образомъ, оцѣнка епископомъ Порфиріемъ Успенскимъ участія Константинопольской церкви въ избраніи Александрійскихъ патріарховъ вполнѣ совпадаетъ съ установлен-

---

[200]) *Матеріалы* для біографіи епископа Порфирія Успенскаго. Томъ I. Оффиціальные документы. Стр. 670—671. Спб. 1910.

[201]) Тамъ же, I, 673—674.

нымъ у насъ смысломъ и значеніемъ священной и древней прономіи Александрійской церкви въ избраніи своихъ первоіерарховъ. Именно, это участіе не колебало и не нарушало прономіи, коль скоро совершалось съ согласія и по просьбѣ клира и народа Александрійской церкви, даже и при условіи избранія александрійскимъ патріархомъ своего діадоха въ лицѣ того или иного мѣстнаго клирика. Даже болѣе,—Константинопольская церковь могла, въ полномъ согласіи съ древней и священной александрійской прономіей, избирать предстоятеля для Египта и изъ среды своихъ іерарховъ, если клиръ и народъ Александрійской церкви соглашались или просили объ этомъ. Нарушеніе священной александрійской прономіи возникаетъ лишь тогда, когда избраніе новаго александрійскаго патріарха совершается или вопреки его избранію на мѣстѣ клиромъ и христоименнымъ народомъ, по предварительному указанію правящаго патріарха, или безъ всякаго сношенія съ Александрійской церковью. При избраніи блаженнѣйшаго Артемія Константинопольская церковь и совершила такое нарушеніе прономіи, игнорировавъ діадоха, указаннаго блаженнѣйшимъ Іероѳеемъ I, и не выждавъ соотвѣтствующей просьбы египетскаго духовенства и народа. И въ данномъ случаѣ вовсе не было какого-либо папистическаго притязанія Константинопольской церкви на автокефалію церкви Александрійской, какъ, повидимому, былъ склоненъ допускать епископъ Порфирій Успенскій. По его сообщенію, при избраніи киръ Артемія «тогдашній владыка вселенскій Анѳимъ и синодъ его, вѣрные духовной политикѣ цареградскаго патріарха Самуила (1763—1768), думали болѣе о сосредоточеніи всѣхъ вообще дѣлъ церковныхъ въ своихъ рукахъ, нежели о каноническомъ самоглавенствѣ трехъ прочихъ патріархій, имѣющихъ полное право избирать своихъ владыкъ безъ участія цареградскаго синода» [202]). Несомнѣнно, въ Константинополѣ хорошо сознавали права автокефальныхъ восточныхъ церквей и на самостоятельное избраніе своихъ патірарховъ, участіе же цареградскаго священнаго синода въ этомъ избраніи имѣло значеніе братскаго содѣйствія и помощи въ затруднительномъ положеніи другихъ восточныхъ церквей, а съ другой стороны, оно почти всегда происходило съ согласія клира и народа этихъ церквей и по ихъ просьбѣ. Что же касается избранія

---

[202]) Тамъ же, 670.

митрополита Артемія на александрійскій патріаршій престолъ, то, прежде всего, оно состоялось въ Константинополѣ не при патріархѣ Анѳимѣ VI (4 декабря 1845—18 октября 1848 г.), а при патріархѣ Мелетіи III (18 апрѣля—28 ноября 1845 г.), который, какъ и его преемникъ по престолу, былъ весьма далекъ отъ намѣренія умалять «каноническое самоглавенство» православныхъ восточныхъ патріархатовъ и стремиться къ папистическому захвату «въ свои руки» всѣхъ вообще церковныхъ дѣлъ на православномъ Востокѣ [203]). Затѣмъ, въ патріаршемъ и синодальномъ посланіи греческому консулу Михаилу Досица въ Египтѣ отъ 25 сентября 1845 года [204]) сообщается, что предъизбраніе митрополита Артемія на александрійскій патріаршій престолъ состоялось еще при патріархѣ Анѳимѣ V (7 мая 1841—12 іюня 1842 г.), одномъ изъ достойнѣйшихъ первоіерарховъ Константинопольской церкви [205]), и было вызвано, съ одной стороны, затруднительнымъ положеніемъ Александрійской церкви, нуждавшейся въ братской помощи вселенскаго патріаршаго престола, а съ другой—крупными личными достоинствами митрополита Артемія, который и вторично, при вселенскомъ патріархѣ Германѣ IV (іюнь 1842—18 апрѣля 1845 г.) [206]), былъ преднамѣченъ къ занятію александрійской патріаршей каѳедры, когда распространился слухъ, что патріархъ Іероѳей скончался и не указалъ предъ смертью своего діадоха [207]). Значитъ, избраніе митрополита Артемія въ Константинополѣ состоялось при особо неблагопріятныхъ условіяхъ: онъ дважды избирался на этотъ престолъ при жизни законнаго предстоятеля Александрійской церкви, блаженнѣйшаго Іероѳея, *вслѣдствіе несправедливыхъ извѣстій*, достигшихъ изъ Египта до Константинополя относительно положенія этого патріарха [208]), а

---

[203]) Характеристика вселенскихъ патріарховъ Мелетія III и Анѳима VI предложена въ нашемъ сочиненіи: „Константинопольская церковь въ XIX вѣкѣ“, I, 570—571, 632—651.

[204]) Ἀ. Καλλίνικος Δελικάνης, II, 88—90.

[205]) *И. И. Соколовъ*, Константинопольская церковь въ XIX вѣкѣ, I, 549—553.

[206]) Тамъ же, I, 553—569.

[207]) Ἀ. Καλλίνικος Δελικάνης, II, 89.

[208]) Епископъ *Порфирій Успенскій* пишетъ о патріархѣ Іероѳеѣ I: „Весьма бѣлое и красивое лицо его выражало душу свѣтлую отъ вѣры, цѣломудрія и молитвенной близости къ Богу. *Онъ любилъ келейное уединеніе* и послѣдніе годы своей жизни провелъ въ Каирскомъ мона-

въ третій разъ онъ былъ избранъ уже въ силу двухъ прежнихъ избраній, но безъ всякаго сношенія съ александрійскою паствою, которая, между тѣмъ, имѣла на этотъ разъ законнаго діадоха въ лицѣ архимандрита Іероѳея, указаннаго самимъ патріархомъ Іероѳеемъ. Поэтому избраніе въ Константинополѣ киръ Артемія нужно мотивировать вовсе не папистическими притязаніями цареградской патріархіи на каноническую автокефалію Александрійской церкви, а особо неблагопріятными внѣшними условіями, сложившимися въ непосредственной связи съ этимъ избраніемъ, а затѣмъ и главное—*излишнею поспѣшностью*, которую проявила въ этомъ дѣлѣ вселенская патріархія, совершивъ избраніе блаженнѣйшаго Артемія до полученія достовѣрныхъ свѣдѣній о положеніи вопроса на мѣстѣ и не выждавъ необходимаго извѣщенія изъ Александріи о кончинѣ блаженнѣйшаго Іероѳея и о назначеніи имъ діадоха. А коль скоро вселенская патріархія поставила себя излишнею поспѣшностью въ затруднительное положеніе, она стала напрягать всѣ силы, чтобы отстоять свою позицію и защитить совершенное ею дѣяніе, но этимъ еще болѣе осложнила вопросъ и обострила свои отношенія къ александрійскому духовенству и народу. Особенно же тяжело было положеніе новоизбраннаго патріарха Артемія, который даже «не смѣлъ» явиться къ своей паствѣ и имя котораго, вслѣдствіе іерархической схизмы, не возглашалось за богослуженіемъ въ православныхъ храмахъ Египта. Ни клиръ Египта, ни народъ, ни Мегметъ Али-паша не хотѣли принимать Артемія [209]). Лѣтомъ 1846 года Мегметъ Али-паша пріѣзжалъ въ Константинополь, гдѣ этому знаменитому преобразователю Египта представлялся и вселенскій патріархъ Анѳимъ VI. По разсказу епископа Порфирія, его святѣйшество, когда прибылъ во дворецъ Мегмета Али, встрѣтилъ здѣсь александрійскаго грека, консула Цициніа, который предупредилъ патріарха, чтобы онъ и не думалъ ходатайствовать предъ его свѣтлостью о признаніи Артемія александрійскимъ патріар-

---

стырѣ св. Георгія *въ тихомъ безмолвіи и непрестанной молитвѣ*" (*Матеріалы* для біографіи и пр., стр. 669).—Возможно, что уединенная жизнь патріарха Іероѳея и служила поводомъ къ распространенію преждевременныхъ слуховъ о его кончинѣ, въ связи съ которыми произошло и преждевременное избраніе его преемника въ лицѣ митрополита Артемія.

[209]) Епископъ *Порфирій Успенскій*, Книга бытія моего, III, 9. Ср. стр. 102.

хомъ. «Властелинъ нашъ,—прибавилъ Цициніа,—объявилъ намъ здѣсь, что ежели мы измѣнимъ свой голосъ, поданный въ пользу архимандрита Іероѳея, то не измѣнитъ своего рѣшенія онъ». Послѣ такого предупрежденія Анѳимъ VI представился правителю Египта, «былъ принятъ имъ ласково и бесѣдовалъ съ нимъ о томъ и о семъ, но не объ Артеміи» [210]). А архимандритъ александрійскаго престола, управлявшій его имѣніями въ Валахіи, отказывался посылать Артемію доходы съ этихъ имѣній [211]).

При такомъ положеніи дѣлъ, необходимъ былъ тотъ или иной выходъ изъ общаго затрудненія, созданнаго поспѣшнымъ и несогласнымъ съ александрійскою священною пропоміею избраніемъ въ Константинополѣ Артемія на Александрійскій патріаршій престолъ. Выходъ и былъ найденъ въ «добровольномъ» отреченіи патріарха Артемія отъ Александрійскаго престола, состоявшемся 30 января 1847 года. Но этотъ актъ подготовлялся еще въ серединѣ 1846 года. Епископъ Порфирій Успенскій разсказываетъ, что 23 іюля этого года онъ, представляясь вселенскому патріарху Анѳиму VI, узналъ, что было «рѣшено заставить Артемія подать отреченіе отъ александрійскаго врестола и возвратить ему прежнюю кюстендильскую епархію съ правомъ именоваться и подписываться бывшимъ патріархомъ великаго града Александріи» [212]). Дѣло объ отреченіи Артемія производилось при посредствѣ русскаго посольства въ Константинополѣ, при чемъ этотъ патріархъ, въ вознагражденіе убытковъ, понесенныхъ отъ перемѣщенія съ кестентилійской митрополичьей каѳедры на александрійскій патріаршій престолъ, «получилъ изъ Каира большую сумму денегъ» [213]). Вновь избранный же александрійскій патріархъ Іероѳей II сообщилъ потомъ епископу Порфирію, что имъ было дано «отрекшемуся отъ александрійской каѳедры Артемію 200.000 піастровъ отступныхъ» [214]), т. е. 16.000 рублей по современному счету.

Въ связи съ отреченіемъ «бывшаго александрійскаго (ὁ πρώην Ἀλεξανδρείας)» патріарха Артемія произошелъ любо-

---

[210]) *Матеріалы* для біографіи епископа Порфирія Успенскаго, I, 675—676.

[211]) Епископъ *Порфирій Успенскій*, Книга бытія моего, III, 9.

[212]) *Матеріалы* для біографіи епископа Порфирія Успенскаго, I, 676.

[213]) *Порфирій Успенскій*, Книга бытія моего, III, 63, 158.

[214]) *Матеріалы* и пр., I, 676.

пытный административный фактъ: патріархъ Артемій вновь былъ избранъ завѣдывать Кестентилійскою митрополіею въ предѣлахъ вселенскаго патріархата, на положеніи ея проедра, при чемъ получилъ право духовно наблюдать и управлять этою епархіей чрезъ посредство особо назначеннаго епископа и пользоваться всѣми главными и случайными доходами отъ епархіи. Въ качествѣ же викарія для патріарха, Анѳимъ VI и священный синодъ избрали и назначили, посредствомъ патріаршей грамоты, епископа Ериѳронъ Захарію [215]). Въ апрѣлѣ (16) 1847 года бывшій александрійскій патріархъ и проедръ Кестентилія киръ Артемій особымъ питтакіемъ патріарха Анѳима VI и священнаго синода былъ приглашенъ къ участію въ его засѣданіяхъ, въ составѣ другихъ одиннадцати синодальныхъ членовъ [216]). Въ званіи проедра [217]) Кестентилійской епархіи бывшій александрійскій патріархъ Артемій состоялъ до самой своей кончины, послѣдовавшей въ 1852 году [218]).

Наконецъ, слѣдуетъ отмѣтить, что русскій ученый Х. М. Лопаревъ неправильно датировалъ патріаршество блаженнѣйшаго Артемія «1845—1846 годами»,—такъ какъ этотъ патріархъ принесъ отреченіе отъ каѳедры 30 января 1847 года,—и напрасно допустилъ колебаніе въ оцѣнкѣ отношенія Артемія къ александрійскому патріархату, говоря: «*повидимому*, онъ былъ постороннимъ лицомъ въ патріархатѣ» [219]).

* * *

Премникомъ Артемія на александрійскомъ патріаршемъ престолѣ былъ блаженнѣйшій *Іероѳей II* (20 апрѣля 1847—янв. 1858 г.), котораго предшественникъ Артемія по престолу, патріархъ Іероѳей I, въ 1845 году назначилъ своимъ діадо-

---

[215]) 'Α. Καλλίνικος Δελικάνης, II, 94, σημ. 1.

[216]) *Константинопольскій Патріаршій Архивъ*, рук. греч. код. № XXV, стр. 254.

[217]) Нѣкоторыя разъясненія этого титула даются въ нашей книгѣ: „Епархіальное управленіе въ правѣ и практикѣ Константинопольской церкви настоящаго времени", гл. I. Спб. 1913.

[218]) Въ февралѣ 1853 года епископъ Ериѳронъ киръ Захарія былъ перемѣщенъ въ Метры, закончивъ свою миссію въ Кестентилійской епархіи ('Εκκλησιαστική 'Αλήθεια, 1882, № 27, σ. 431).

[219]) Епископъ *Порфирій Успенскій*, Александрійская патріархія, т. I, предисловіе, стр. CXI.

хомъ, а клиръ и народъ Александрійской церкви въ теченіе почти двухъ лѣтъ защищали предъ Константинопольскою и другими восточными церквами, какъ законнаго и угоднаго для всѣхъ намѣстника александрійскаго патріаршаго престола. Избраніе Іероѳея II представлено въ цѣломъ рядѣ относящихся къ вопросу документовъ, освѣщающихъ этотъ фактъ со времени отреченія блаженнѣйшаго Артемія отъ александрійскаго патріаршаго престола (30 января 1847 г.) до вступленія блаженнѣйшаго Іероѳея въ каноническое общеніе съ вселенскимъ патріархомъ Анѳимомъ VI (28 мая 1847 г.). Вотъ въ какой послѣдовательности происходилъ этотъ длительный процессъ.

Въ январѣ 1847 года, когда блаженнѣйшій Артемій былъ уже назначенъ проедромъ Кестентилійской епархіи, въ Константинополѣ, при участіи вселенскаго патріарха Анфима VI и священнаго синода, состоялось избраніе архимандрита Іероѳея титулярнымъ митрополитомъ Ливіи (въ предѣлахъ александрійскаго патріархата). Это избраніе являлось первымъ актомъ въ предстоящемъ сложномъ процессѣ патріаршихъ выборовъ и, несомнѣнно, находилось въ связи съ заявленнымъ въ 1845 году со стороны вселенской патріархіи возраженіемъ противъ кандидатуры Іероѳея, какъ не имѣвшаго архіерейскаго сана [220]). Теперь, когда архимандритъ Іероѳей былъ сопричисленъ къ сонму іерарховъ Александрійской церкви, устранялось и одно изъ препятствій къ избранію его на патріаршій престолъ, котораго почти два года искали клиръ и народъ Египта, согласно волѣ блаженно-почившаго патріарха Іероѳея I. Сохранился и протоколъ избранія архимандрита Іероѳея Ливійскимъ митрополитомъ.

Издавна въ Церкви существовалъ обычай,—говорится въ этомъ протоколѣ,—канонически проручествовать архіерями достойныхъ и засвидѣтельствованныхъ въ безукоризненной жизни, подъ именемъ нѣкогда въ древности процвѣтавшихъ епархій, для домостроительства и устроенія христіанскаго общества. И такъ какъ нынѣ возникла нужда въ хиротоніи достойнаго, подъ однимъ только простымъ наименованіемъ нѣкогда въ древности процвѣтавшей святѣйшей митрополіи Ливіи, находившейся подъ властью святѣйшаго патріаршаго престола Александріи, для духовнаго наблюденія за благоче-

---

[220]) 'Α. Καλλίνικος Δελικάνης. II, 86: ἡ ἀπὸ ἀρχιμανδρίτου εἰς πατριάρχην ἀποκατάστασις ἀντιβαίνει ταῖς ἱεραῖς τῆς 'Εκκλησίας τάξεσιν.

стивыми и православными христіанами, находящимися въ этомъ патріархатѣ, то архіереи, нынѣ пребывающіе въ Константинополѣ, собравшись, по побужденію и разрѣшенію святѣйшаго патріарха вселенскаго Анѳима VI, въ пречестномъ патріаршемъ храмѣ св. славнаго великомученика Георгія Побѣдоносца и предложивши каноническіе голоса для отысканія и избранія достойнаго и соотвѣтствующаго лица, съ цѣлью канонической хиротоніи въ архіерея, подъ простымъ наименованіемъ въ древности процвѣтавшей митрополіи Ливіи, первымъ поставили преподобнѣйшаго архимандрита святѣйшаго патріаршаго Александрійскаго престола киръ Іероѳея, вторымъ—Паисія и третьимъ Іоакима; ихъ имена и были записаны въ священномъ кодексѣ великой Христовой церкви для всегдашняго доказательства и постояннаго удостовѣренія.—Этотъ протоколъ подписали митрополиты: Іоакимъ кизикскій, Іероѳей халкидонскій, Неофитъ дерконскій, Герасимъ адріанопольскій, Кириллъ неокесарійскій, Мелетій дидимотихскій, Діонисій мелениксКій, Аверкій *проедръ* Варны и Іероѳей артскій [221]).

Послѣ избранія архимандрита Іероѳея митрополитомъ Ливійскимъ, патріархъ Анѳимъ VI и священный синодъ обратились съ посланіемъ къ современному іерусалимскому патріарху Кириллу II (1845—1872 г.) по поводу предстоящаго избранія Александрійскаго патріарха. Въ посланіи, датированномъ 31 января 1847 года, сообщается, что патріаршій престолъ Александріи находится въ данное время безъ предстоятеля, вслѣдствіе добровольнаго отреченія патріарха Артемія. Великая Христова Церковь, слѣдуя древнему порядку и достойнымъ уваженія прономіямъ—заботиться и пещись о духовныхъ нуждахъ и прочихъ патріаршихъ престоловъ, для сохраненія духовнаго ихъ благоустройства, обратила вниманіе, въ связи съ наслѣдованіемъ Александрійскаго престола, на архимандрита Іероѳея, который уже много лѣтъ съ одобреніемъ служилъ въ духовныхъ его дѣлахъ и не только пріобрѣлъ опытъ въ патріаршихъ задачахъ, но и пользуется общимъ уваженіемъ и любовью мѣстнаго православнаго народа за добродѣтельную свою жизнь. Поэтому Великая Христова Церковь уже избрала архимандрита Іероѳея титулярнымъ митрополитомъ Ливійскимъ съ тѣмъ, чтобы послѣдовательно возвести его въ патріаршее достоинство и объявить киріархомъ вдов-

---

[221]) Тамъ же, II, 94—95.

ствующаго Александрійскаго престола. А такъ какъ возникаетъ необходимость въ совершеніи архіерейской его хиротоніи и патріаршемъ возведеніи при участіи архіереевъ, которыхъ Александрійскій престолъ, однако, не имѣетъ, патріархъ Анѳимъ и священный синодъ церковно рѣшили, чтобы въ Египетъ были отправлены три архіерея, по одному отъ каждаго изъ трехъ патріаршихъ престоловъ—Вселенскаго, Антіохійскаго и Іерусалимскаго, которые и совершатъ указанные духовные чины, и такимъ образомъ въ этомъ священномъ дѣлѣ будетъ выражена взаимная готовность—«никто пусть не ищетъ своего, но каждый пользы другого». Сообщивъ о такомъ своемъ мнѣніи Антіохійскому патріарху Меѳодію и предложивъ ему отправить въ Египетъ одного изъ подчиненныхъ архіереевъ, намѣреваясь, съ другой стороны, послать туда и одного изъ іерарховъ Великой Христовой Церкви, патріархъ Анѳимъ и священный синодъ братски просили іерусалимскаго патріарха Кирилла, чтобы онъ, идя на встрѣчу предстоящей духовной нуждѣ и выражая свое братолюбіе, отправилъ въ Александрію, по своему избранію, одного изъ подчиненныхъ ему архіереевъ, дабы онъ, своевременно прибывши туда съ соотвѣтствующими грамотами и восполнивъ назначенный составъ своихъ собратьевъ, принялъ вмѣстѣ съ ними участіе въ совершеніи священныхъ чиновъ, согласно церковному уставу, а по окончаніи ихъ долженъ возвратиться обратно [222]).

Аналогичное посланіе было отправлено патріархомъ Анѳимомъ и священнымъ синодомъ и Антіохійскому патріарху Меѳодію,—съ предложеніемъ отправить въ Александрію одного изъ подчиненныхъ ему іерарховъ для хиротоніи архимандрита Іероѳея въ епископскій санъ и для возведенія его въ патріаршее достоинство, при участіи двухъ другихъ архіереевъ изъ состава іерархіи Константинопольской и Іерусалимской церквей [223]).

Такимъ образомъ, избраніе Іероѳея II на Александрійскій патріаршій престолъ было предначертано Константинопольской церковью въ полномъ согласіи съ древней и священной его прономіею, отъ которой вселенская патріархія отступила, по исключительнымъ обстоятельствамъ, при избраніи на тотъ же престолъ блаженнѣйшаго патріарха Артемія *).

**И. Соколовъ.**

---

[222]) Ἀ. Καλλίνικος Δελικάνης, II, 96—97.

[223]) Тамъ же, 98.

*) Продолженіе слѣдуетъ.

# Хронологія ранняго монтанизма и соборовъ противъ него *).

Намъ остается разсмотрѣть послѣдній вопросъ, связанный съ монтанизмомъ, это—хронологію его соборовъ. Онъ имѣетъ для насъ тѣмъ бо́льшій интересъ, что это— въ сущности, начальная дата исторіи церковныхъ соборовъ вообще, такъ какъ съ нея именно (а не съ іерусалимскаго, Апостольскаго собора) идетъ ихъ непрерывающаяся нить. Къ сожалѣнію, хронологія антимонтанистическихъ соборовъ далеко не отличается желательной точностью и ее приходится устанавливать не безъ труда, и то лишь приблизительно [1]).

Какъ это мы уже не разъ указывали выше, антимонтанистическіе соборы должны быть отнесены къ начальной порѣ этого движенія, не раньше, но и не позже 10—15 лѣтъ съ момента первичнаго выступленія Монтана и двухъ его пророчицъ — періода, въ теченіе котораго новая проповѣдь и

*) Окончаніе. См. ноябрь.

[1]) Выразительную жалобу на трудность точной хронологической датировки начала монтанизма находимъ мы у *Harnack*'а: „твердая установка хронологіи монтанизма стоитъ подъ сложными условіями. Съ одной стороны, нѣтъ другого явленія въ церковной исторіи 2-го вѣка, для котораго мы располагали бы столь большимъ хронологическимъ матеріаломъ; съ другой стороны, матеріалъ этотъ въ значительной части не можетъ быть нами использованъ, такъ какъ онъ не расшифрованъ". Die Chronologie. I, 363—364 s. Еще конкретнѣе указываетъ на эти трудности *Bonwetsch*: „трудности, которыя представляетъ хронологія монтанизма, выясняются уже изъ той разницы на цѣлыхъ полвѣка (126—180 г.) между различными датами, которыя принимаются для профетическаго выступленія Монтана". „Die Gesch. Montan." 140 s.

успѣла бы достаточно распространиться и могла бы выявить свою грозную для церкви опасность [1]). Такъ что весь вопросъ сводится, въ сущности, къ выясненію того, когда же начался самый монтанизмъ?

Существуетъ авторитетная прямая и точная дата времени выступленія Монтана на проповѣдь: это—указаніе Евсевіева анонима, что Монтанъ началъ пророчествовать «въ проконсульство Грата» (Euseb. V, 16, 7, 462 s.). Но, къ великому огорченію, мы не можемъ воспользоваться этимъ указаніемъ, такъ какъ до сихъ поръ еще не извѣстно время названнаго проконсульства. Если, впрочемъ, принять остроумную догадку Zahn'a и Bonwetsch'a, что имя «Гратъ» образовалось здѣсь вслѣдствіе случайной порчи текста изъ имени «Кодратъ» (κατὰ Κοδράτον, при древнемъ scriptio continua, благодаря ошибкѣ зрѣнія или слуха переписчика легко могло превратиться въ κατὰ Γρᾶτον), то получается уже болѣе твердая историческая база. Съ именемъ «Кодратъ» извѣстны два малоазійскихъ проконсула: одинъ — управлявшій въ 155 году, другой — въ 166 году; оба этихъ года, въ особенности первый, вполнѣ пріемлемы [2]).

Другая, вполнѣ опредѣленная дата, принадлежащая уже самому Евсевію и занесенная имъ въ «Хронику», помѣщаетъ возникновеніе монтанизма подъ 172 г. [3]). Но она не безъ

---

[1]) Такого мнѣнія, между прочимъ, держится и *Harnack*, у котораго оно является выводомъ изъ анализа извѣстнаго текста Евсевія о первыхъ соборахъ противъ монтанизма (*Euseb.* V, 16, 10): „Es hat also mehrere Jahre gedauert, bis die Excommunication erfolgte". Die Chronol. I, 367 s.

[2]) Повидимому, честь открытія этой догадки склоненъ приписать себѣ Dan. Völter, который въ одномъ изъ примѣчаній къ статьѣ своей Das Ursprungsjahr des Montanismus говоритъ такъ: meine a. a. O. aufgestellte Vermuthung, dass Γρᾶτος verschrieben sei aus Κοδρᾶτος, hatte die Annahme zur Voraussetzung, dass das Jahr 156 wirklich das Ursprungsjahr des Montanismus sei. Но вся бѣда въ томъ, что здѣсь же Völter и отказывается отъ этого предположенія; тогда какъ Zahn и въ особенности Bonwetsch продолжаютъ его держаться. См. *Bonwetsch* „Montanismus"— in RE³, 419, 1—2.

[3]) Указанная дата „Хроники" Евсевія имѣетъ и нѣкоторые варіанты. По изд. Schoene, „Хроника", дѣйствительно, указываетъ 2181 г. отъ Авраама, что въ переводѣ на христіанское счисленіе, даетъ 172-ой годъ. А въ обработкѣ, или точнѣе, въ переводѣ этой „Хроники" бл. Іеронимомъ стоитъ даже 173 г., подъ которымъ значатся слѣдующія событія: „славится Аполлинарій, іерапольскій епископъ, въ Азіи. Славится Діонисій еп. Коринѳскій и Панитъ критскій, мужъ краснорѣчивѣйшій. По-

основанія многими заподазривается, какъ слишкомъ поздняя и не согласующаяся съ свидѣтельствами другихъ историковъ (Епиф., Іерон.) и съ показаніями исторіи самого же Евсевія [1]). Такъ что Harnack, а за нимъ и Bonwetsch, для объясненія ея придумали не лишенную вѣроятія гипотезу, что подъ 172-мъ годомъ «Хроники» разумѣется не первичное выступленіе Монтана, а вторичное—то, которое уже подвигло на энергичный отпоръ самаго ранняго и, пожалуй, самаго виднаго тогдашняго антимонтаниста — Аполлинарія, еп. Іерапольскаго [2]).

Существуетъ еще и третья, наиболѣе опредѣленная и положительная дата возникновенія монтанизма, принадлежащая ересеологу IV в. Епифанію Кипрскому. Въ спеціальной главѣ о «катафригахъ» (т. е. монтанистахъ), Епифаній прямо заявляетъ: «они возникли около 19-го года Антонина Пія, преемника Адріана» [3]). А такъ какъ Антонинъ Пій царствовалъ съ 10-го іюля 138 г. по 7 марта 161 года, то 19-й годъ его правленія падаетъ, слѣдовательно, на время съ 10-го іюля 156 г.—10 іюля 157 года. Правда, категоричность Епифаніевой хронологіи монтанизма пытаются ослабить, во-первыхъ, общимъ соображеніемъ, что онъ плохой хронологъ, а во-вторыхъ и конкретнымъ указаніемъ на другую, совершенно противорѣчивую дату изъ той же начальной эпохи монтанизма (*Haer.* 48, 5) [4]). Но Zahn прекрасно устранилъ оба этихъ возраженія. Первое—тѣмъ, что Епифаній въ данномъ случаѣ выступаетъ не хронологомъ — нерѣдко, дѣйствительно, погрѣшающимъ, — а историкомъ, и притомъ историкомъ, передаю-

---

лучаетъ начало лжепророчество, называемое „Катафрига", исходящее отъ Монтана и безумныхъ пророчицъ Прискиллы и Максимиллы" (Творенія бл. Іерон. V, 376 стр., Кіевъ 1879). Наконецъ, такъ называемая „Пасхальная Хроника" (стоящ. подъ сильнымъ вліяніемъ Евсевіевой „Хроники") и вовсе указываетъ 182-ой годъ, какъ время, когда ἄθεος ψευδοπροφητεία Μοντανοῦ καὶ τῶν σὺν αὐτῷ παραπλήγων γυναικῶν αὐτοῦ Πρισκίλλας καὶ Μαξιμίλλας συνέστη. *Ed. Dind.* I, 490.

1) *Euseb.* IV, 27; V, 16, 1. 7. 19; 17, 4 и др.

2) *Ad. Harnack* „Chronologie"... I, 369 s. *N. Bonwetsch*, „Montanismus" in RE³, 419, 18—19.

3) *Epiph.* „Haeres." 48. 1: αὐτοὶ γὰρ γεγόνασι περὶ τὸ ἐννεακαιδέκατον ἔτος Ἀντωνίνου τοῦ Εὐσεβοῦς τοῦ μετὰ Ἀδριάνον.

4) *Ibid.* 48, 2: „ἔτη γάρ ἐστιν ἔκτοτε πλείω ἐλάσσω διακόσια ἐννενήκοντα ἕως τοῦ ἡμετέρου χρόνου δωδεκάτου ἔτους Οὐαλεντινιανοῦ καὶ Οὐάλεντος καὶ Γρατιανοῦ βασιλείας".

щимъ точныя чужія даты. Относительно же второго указанія, опирающагося на якобы несомнѣнное противорѣчіе Епифанія съ послѣдующимъ контекстомъ, Zahn утверждаетъ, что здѣсь на лицо, болѣе или менѣе, очевидная корректурная ошибка,—вмѣсто «девятнадцати» (ἐννεακαίδεκα) поставлено «девяносто» (ἐννενήκοντα),—по исправленіи которой все заподазриваемое мѣсто получаетъ такой видъ и смыслъ: «съ того времени (года смерти пророчицы Максимиллы) прошло около 219 л. (а не 290 л.) до нашего времени, т. е. до 12-го года правленія Валентиніана, Валента и Граціана», (что приходится на 375—376 г. по Р. Х.). Произведя указанное вычисленіе 375—219, мы получаемъ 156 г., какъ годъ смерти Максимиллы [1]). Но такъ какъ и этотъ годъ еще плохо вяжется съ другуми хронологическими датами, то Harnack предполагаетъ въ первоначальной датѣ Епифанія (290 г.) ошибку на цѣлое столѣтіе (надо бы 190 г.), и тогда годомъ смерти Максимиллы (375—190) былъ бы 185-й годъ, что, надо думать, стоитъ гораздо ближе къ истинѣ [2]).

Годъ смерти пророчицы Максимиллы, въ качествѣ отправной хронологической даты, фигурируетъ также и у Евсевія, или точнѣе у его «анонима», у котораго читаемъ: «отъ смерти сей пророчицы (предсказывавшей, какъ видно изъ предыдущаго контекста, смятенія и войны, послѣ ея смерти) до настоящаго времени протекло уже болѣе тринадцати лѣтъ (πλείω γὰρ ἢ τρισκαίδεκα ἔτη), а на землѣ не было ни частной, ни общей войны; даже сами христіане, по милосердію Божію, наслаждались болѣе постояннымъ миромъ» [3]). Такой продолжительный періодъ непрерывнаго политическаго и церковно-христіанскаго мира, по свидѣтельству ученыхъ авторитетовъ (Harnack, Zahn, Bonwetsch etc.), удобнѣе всего отнести ко времени царство-

---

[1]) *Zahn*, „Die Chronologie des Montanismus" 30 s. Forschungen, V th. Erlan. und Leipz. 1893.

[2]) *Harnack*: „Ich vermuthe also, dass „190" Jahre (für 290) zu lesen sind". Die Chronolog. I, 373 s. Причемъ Harnack усиленно подчеркиваетъ не абсолютный, а приблизительный смыслъ этой цифры—„около 190 л.", именно, какъ онъ думаетъ, 196—197 л., такъ какъ за годъ смерти Максимиллы, онъ, на основаніи цѣлаго ряда изысканій, входить въ которыя намъ нѣтъ здѣсь надобности, принимаетъ 179—180-й годъ.

[3]) *Евсевій*, V, XVI, 293 стр. Ср. V, XVII, 295 выдержку изъ сочин. Мильтіада: „хотя отъ смерти Максимиллы идетъ уже четырнадцатый годъ". *Euseb.* V, 16, 19—468 s. и 17, 4, 472 s.

ванія императора Коммода (17 марта 180 г.—31 дек. 192 г.), растянувъ его и на нѣсколько мѣсяцевъ управленія имперіей Пертинакса и Дидія Юліана [1]). Тогда, вычтя 13 л. изъ 193—192 г., мы получаемъ 178—180 г., какъ годъ смерти пророчицы Максимиллы. А изъ свидѣтельства Евсевіева «анонима» слѣдуетъ, что Монтанъ и Максимилла померли не въ одно и то же время: «не вмѣстѣ, но каждый въ опредѣленное время своей смерти» [2]), и судя по всему контексту Евсевіева повѣствованія, Монтанъ умеръ раньше Максимиллы, которая умерла послѣдней изъ первоначальной монтанистической «троицы» (Монтанъ, Прискилла и Максимилла), почему она и могла предсказывать наступленіе послѣ ея смерти конца всего міра [3]). Потому, смерть Монтана мы никакимъ образомъ не можемъ отнести позже 172—176 года. Да, разумѣется, не меньше 15—20 лѣтъ должны мы отвести и на его сектантскую пропаганду для того, чтобы она могла получить то широкое распространеніе и то глубокое вліяніе, какое она имѣла на всемъ малоазійскомъ востокѣ, простираясь и за его предѣлы (Θракія, Галлія). А въ такомъ случаѣ, вычтя изъ 176—20, мы опять получаемъ цифру 156, какъ годъ выступленія Монтана съ его новой проповѣдью.

Цѣлый рядъ важныхъ, косвенныхъ указаній для хронологіи первичнаго монтанизма данъ въ трактатѣ и еще одного писателя антимонтаниста — нѣкоего Аполлонія, буквальными выдержками изъ котораго наполнена вся XVIII гл. V-й кн. церковной исторіи Евсевія. Свою полемику съ монтанистическими пророками Аполлоній основываетъ на критикѣ ихъ ложныхъ пророчествъ и еще болѣе на характеристикѣ ихъ безнравственнаго образа жизни, — чревоугодія, лихоимства, корыстолюбія, пьянства и распутства. Въ обличеніяхъ Аполлонія предъ нами проходитъ цѣлая галлерея монтанистическихъ расколовождей: Монтанъ, дѣвица Приска, Θемизонъ, Александръ, Максимилла и «пророки», вообще. Особенно

---

1) *Harnack*: „Der hier geforderte Zeitraum einer 13 jährigen Periode des Friedens im Reiche (keine Kriege) und der Ruhe für die Christen ist schlechterdings nur in der Zeit des Commodus zu finden". Chronologie I, 364—365 s. Ср. *Bonwetsch* RE², XIII, 419 и *Zahn* „Op. cit." 19 s.

2) *Euseb*: „οὐχ ὁμοῦ κατὰ δὲ τὸν τῆς ἑκάστου τελευτῆς καιρόν". V, 16, 13, 466 s.

3) *Harnack*: „Maximilla ist die letzte des Trifoliums (Montanus, Priscilla, Maximilia) gewesen, die gestorben ist". Chronologie I, 365 s.

сильно достается въ нихъ лжеисповѣднику Александру, возлюбленному пророчицы (Прискиллы?), «съ которымъ она пиршествуетъ и которому многіе кланяются». А между тѣмъ этотъ лже-исповѣдникъ «былъ осужденъ въ Ефесѣ проконсуломъ Емиліемъ Фронтиномъ не за имя Христово, а за грабежи, учиненные имъ уже по отступленіи отъ вѣры (οὐ διὰ τὸ ὄνομα, ἀλλὰ δι᾽ ἃς ἐτόλμησεν λῃστείας), о чемъ желающіе приглашаются навести документальныя справки въ общественномъ архивѣ провинціи Азіи [1]). Лжеисповѣдничество монтаниста Александра, какъ можно догадываться изъ контекста, было синхронистично страданіямъ извѣстнаго христіанскагѡ мученика—Өразея [2]). Относительно всѣхъ этихъ событій Аполлоній опредѣленно заявляетъ, что они записаны имъ «черезъ сорокъ лѣтъ съ того времени, какъ Монтанъ началъ распространять свои мнимыя пророчества» [3]).

Самымъ точнымъ хронологическимъ показаніемъ въ фрагментѣ Аполлонія былъ бы годъ консульства ефесскаго антипата Емилія Фронтина. Но, подобно проконсульству Грата (V, 16, 7), онъ остается для нась еще неизвѣстнымъ [4]). Другой, болѣе практически полезной для насъ датой является мученичество Тразея. По категорическому заявленію Zahn'a «онъ несомнѣнно тождественъ (ist gewiss identisch) съ епископомъ и мученикомъ Тразеемъ Евменійскимъ, котораго Поликратъ Ефесскій въ своемъ хронологическомъ перечнѣ малоазійскихъ авторитетовъ помѣщаетъ между Поликарпомъ и Сагарисомъ. Такъ какъ Поликарпъ умеръ въ 155 г., а Сагарисъ, по свидѣтельству Мелитона,—въ проконсульство Сергія Павла, которое, вѣроятно, приходилось около 164—166 и во всякомъ случаѣ, раньше 168 г., то Тразей сдѣлался мученикомъ около 160-го года» [5]). Этотъ годъ мы и должны принять за terminus a quo для начала Аполлоніевой хронологіи монтанизма. Концомъ же его хронологіи, ея term. ad quem служитъ трактатъ Тертулліана противъ Маркіона, написанный

---

[1]) *Euseb.* V, 18, 9, 476 стр. Ср. *Евсев.* V, XVIII, 298 стр.

[2]) *Euseb.* V, 18, 14, 478 s. Ср. *Евсев.* V, XVIII, 299 стр.

[3]) *Eusb.* V, 18, 12: ὡς ἄρα τεσσαρακοστὸν ἐτύγχανεν ἔτος ἐπὶ τὴν τοῦ συγγράμματος αὐτοῦ γραφὴν ἐξ οὗ τῇ προσποιήτῳ αὐτοῦ προφητείᾳ ὁ Μοντανὸς ἐπικεχείρηκεν—478 s.

[4]) *Harnack*: „Dieser Proconsul ist z. Z. unbekannt". Chronologie I, 371 s.

[5]) *Zahn* „Op. cit." 25—26 s. Forschungen, V.

въ 212 году [1]). Послѣдній берется гранью потому, что въ немъ есть опредѣленное указаніе на утраченный трактатъ того же Тертулліана — «объ экстазѣ» — представляющій критическую апологію монтанизма, при чемъ седьмая глава этой апологіи, по словамъ Іеронима (De vir. illust. 40 и 53 главы) была спеціально направлена противъ полемическаго трактата Аполлонія. Ad. Harnack наиболѣе вѣроятной датой написанія тертулліановскаго сочиненія «De extasi» Lib. VII считаетъ 203—204 г. [2]), откуда само собою слѣдуетъ, что Аполлоній писалъ свой трактатъ нѣсколькими годами раньше, т. е. какъ-либо около 200 года и, вѣроятнѣе всего, въ концѣ 90-хъ годовъ II в. Такъ что если мы возьмемъ наиболѣе подходящую дату 195—196 г. и вычтемъ изъ нея вышеуказанныя 40 л., то снова получимъ оправданіе Епифаніевой хронологіи, т. е. 157—156-й г., въ качествѣ эры монтанизма.

Важное значеніе въ дѣлѣ установки хронологіи начальнаго монтанизма всѣ ученые придаютъ еще факту появленія ереси «алоговъ», т. е. противниковъ ученія о Логосѣ (ἀ—λόγος), раскрытаго, главнымъ образомъ, въ Евангеліи, посланіяхъ и Апокалипсисѣ Іоанна Богослова. Самое выступленіе «алоговъ», о которыхъ подробно пишетъ еще древнѣйшій ересеологъ— Ириней Ліонскій (Haer. 51, 33), обычно, ставится въ связь съ пропагандой монтанизма, именно, въ качествѣ крайняго ему противовѣса: поскольку монтанизмъ высоко цѣнилъ всякія «откровенія» (ἀποκαλύψεις) и особенно уважалъ «пневматическія» писанія І. Богослова, постольку «алоги» наоборотъ— стали отрицать, сначала, «Апокалипсисъ», а затѣмъ четвертое Евангеліе и всѣ, вообще, произведенія І. Богослова [3]). А такъ какъ Ириней писалъ свое «Обличеніе лже-именнаго знанія»

---

[1]) *Tertull.* Advers. Marcion. IV, 22 и V с. Такая дата этого трактата (212 г.) взята нами у Zahn'a (28 s.). Но Harnack указываетъ болѣе раннія даты: „Wir werden daher nicht irren, wenn wir den Anti-Marcion I—IV (3 Bearb.) in die JJ. 207/8—209, Advers. Marc. V aber ein paar Jahr später ansetzen". Chronologie II, 283—284.

[2]) *Ad. Harnack*, „Chronologie d. Lebens und die Schriften Tertullians", in „Die Chronologie" II. 296 s. Leipzig 1904.

[3]) *Iren.* „Haeres. III". „Не желая принять дара Св. Духа, ниспосланнаго на человѣческій родъ по благоволенію Отца, они не принимали евангелія Іоанна, въ которомъ Господь обѣщалъ Утѣшителя (Παράκλητος) и равнымъ образомъ отвергали духъ пророческій".

въ 80-хъ годахъ второго вѣка [1]), то «алоги», слѣдовательно, успѣли появиться еще до этого, т. е. не позже конца 70-хъ годовъ [2]). Если же признать, что они были неумѣренной «реакціей монтанизму» [3]), то хронологію послѣдняго мы должны отодвинуть еще, по крайней мѣрѣ, на десятилѣтіе, т. е. помѣстить въ концѣ 60-хъ годовъ; при чемъ, разумѣется и эта дата будетъ временемъ уже значительнаго развитія монтанизма, а не его первоначальнаго появленія, для чего мы должны отступить еще хотя бы на десятилѣтіе, т. е. къ концу 50-хъ годовъ. А все это и приводитъ насъ опять къ датѣ Епифанія—156—157 году [4]).

Не входя въ разборъ другихъ, болѣе мелкихъ хронологическихъ деталей, такъ или иначе относящихся къ эпохѣ начальнаго монтанизма (мучен. акты Карпа, Папилія и Агаѳоника, акты Піоніи, свидѣтельства Иппол. Рим., Тертул., Дидима, Филастрія и др.), мы, опираясь на авторитетныхъ изслѣдователей указаннаго матеріала (Harn. Bonw.) [5]), только заявимъ, что и этотъ хронологическій матеріалъ столь же рѣшительно оправдываетъ раннѣйшую Епифаніеву дату монтанизма, т. е. 156—157-й годъ, который, вопреки болѣе поздней датѣ Евсевіевой «Хроники» (172 г.) и долженъ быть окончательно признанъ за эру монтанизма [6]).

---

[1]) *Harnack*: „Zwischen 181—189 schreibt Irenäus sein grosses Werk". Chronologie I. 381 s. Ср. *Иванцовъ-Платоновъ*: „первое и важнѣйшее между ними (т. е. ересеологич. сочиненіями) есть сочиненіе противъ ересей св. Иринея Ліонскаго. Это сочиненіе писано въ восьмидесятыхъ годахъ второго столѣтія". Ереси и расколы первыхъ трехъ вѣковъ христіанства—64 стр. Москва 1877.

[2]) *Ad. Harnack*, въ полномъ согласіи съ Zahn'омъ, устанавливаетъ, на основаніи, главнымъ образомъ Иринея и Иппол. Римскаго, что малоазійская вѣтвь „алоговъ" существовала уже между 170—180 г.—„Monarchianismus" in RE[3], XIII, 309 80—35.

[3]) *Иванцовъ-Платоновъ*: „Такимъ образомъ естественно объясняется и самое происхожденіе „алоговъ" реакціею противъ распространявшагося тогда въ Римѣ монтанизма". Цитованное сочин. 161 стр. Ср. *Harnack*: Die Aloger sind im Gegensatz zu den Montanisten aufgetreten". Chron. I, 379 vorb. 2.

[4]) Поэтому мы вполнѣ понимаемъ Harnack'a, когда онъ заявляетъ: Das Auftreten der Aloger ist übrigens ein starker Beweis für die Richtigkeit der Chronologie des Montanismus (im Gegensatz zu der des Eusebius)". *Ibid.*

[5]) *Harnack*, Die Chronologie I, 362—3, *Bonwetsch*—Gesch. Montan. 32—56.

[6]) *Zahn*: „157 (156)—Erster Auftreten des Montanus (Epiph. 48, 1) zu Ardabau unter dem Proconsulat des Gratus". Op. cit. 55 s. *Bonwetsch* „Bald-

Но самой точной и единственно безспорной датой изъ перваго періода исторіи монтанизма считается «семнадцатый годъ царствованія императора Антонина Вера» (т. е. 177—178 г. Марка Аврелія),—годъ жестокаго гоненія на христіанъ Галліи, давшаго поводъ ліонскимъ и вьенскимъ исповѣдникамъ вступить въ обширную переписку съ церквами Малой Азіи и Рима, въ которой, между прочимъ, затронуты были и вопросы монтанизма. Объ этой обширной и интересной корреспонденціи подробно разсказываетъ Евсевій въ первыхъ семи главахъ пятой книги своей исторіи. Изъ содержанія ея не трудно убѣдиться, что, во первыхъ, между галльскими и малоазійскими церквами существовали самыя оживленныя, дружественныя сношенія; а во вторыхъ, что галльскіе исповѣдники, по общему своему настроенію и духу, стояли довольно близко къ монтанистическимъ пророкамъ, хотя, конечно, и не раздѣляли всѣхъ ихъ крайностей [1]). Самое важное мѣсто изъ исторіи Евсевія, характеризующее взглядъ галльской церкви на малоазійскій монтанизмъ читается такъ: «такъ какъ въ то же время во Фригіи Монтанъ, Алкибіадъ и Ѳеодотъ начали слыть въ народѣ за пророковъ—(а народъ вѣрилъ въ ихъ даръ пророчества потому, что тогда въ различныхъ церквахъ совершалось еще весьма много чудесныхъ явленій Божественнаго дарованія) и изъ-за нихъ возникло разногласіе (διαφωνίας), то братія, живущіе въ Галліи, изложили въ своемъ посланіи благочестивый и православный судъ (τὴν ἰδίαν κρίσιν καὶ περὶ τούτων εὐλαβῆ καὶ ὀρθοδοξοτάτην ὑποτάττουσιν) и объ этихъ людяхъ, и при-

---

nach 155 hat demnach Montanus zu weissagen, um 177 musste er aus der Grosskirche ausscheiden". Gesch. Mont. 145 s. Буквально повторяетъ Zahn'а и *Harnack*—Chronologie I, 380 s. Недаромъ потому *D. Völter* начинаетъ свою статью Das Ursprungsjahr des Montanismus съ такого характернаго признанія: „Die Annahme, dass das erste Auftreten des Montanus in die Mitte der fünfziger Jahre des zweiten Jahrhunderts zu verlegen sei, scheint gegenwärlig immer algemeinere Anerkennung zu finden. Zeitsch. für wissen. Theologie 27 Jahrg. I H. 23 s. Leipzig 1883. Однако самъ Völter высказывается за болѣе позднюю дату Евсевіевой „Хроники", но дѣлаетъ это не достаточно убѣдительно.

[1]) Доказательствомъ ихъ духовнаго родства можетъ служить, напр., неоднократное упоминаніе о Духѣ, какъ „ходатаѣ" и „совѣтникѣ" галльскихъ исповѣдниковъ (παράκλητος χριστιανῶν χρηματίσας, ἔχων δὲ τὸν παράκλητον ἐν ἑαυτῷ — V, 1, 10, 406 s. ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἦν σύμβουλον αὐτοῖς, V, 3, 3, 432 s.)—упоминаніе, очень близкое къ монтанистическому взгляду на Параклета.

соединили различныя письма скончавшихся у нихъ мучениковъ, которые, заботясь о мирѣ церквей, писали, пока были еще въ темницѣ, не только къ братьямъ въ Азіи и Фригіи, но и къ тогдашнему епископу римскому Елевѳерію» [1]).

Въ этомъ замѣчательномъ показаніи Евсевія мы усматриваемъ довольно ясные слѣды особаго галльскаго собора по поводу монтанизма. Въ самомъ дѣлѣ, здѣсь говорится, что христіане галльской церкви («братія»—довольно аналогично «съ вѣрующими» первыхъ противомонтанистическихъ соборовъ въ Малой Азіи—Евсевій V, XVI, 291 стр.) вынесли какое-то коллективное рѣшеніе о монтанистахъ; что они это рѣшеніе изложили въ особомъ посланіи, къ которому, для большей его авторитетности, присоединили и письма своихъ исповѣдниковъ, и что это посланіе они отправили въ церкви востока (Азія и Фригія) и запада (Римъ). Все это—такіе признаки, которые говорятъ намъ, что мы имѣемъ здѣсь дѣло съ *соборомъ Галльской церкви*, происходившимъ, вѣроятно, въ ея метрополѣ—Ліонѣ (Lugdunensis), около 178 года, и высказавшимся въ примирительномъ тонѣ, т. е. въ тонѣ сочувствія къ монтанизму [2]). Мы даже склонны предположить и нѣсколько больше,—именно, что этотъ галльскій соборъ былъ вызванъ восточнымъ Іерапольскимъ соборомъ, вынесшимъ рѣзкое и категорическое осужденіе монтанизму. Въ противоположность ему, Ліонскій (по древней терминологіи, Лугдунскій) соборъ высказывается въ болѣе мягкомъ, примирительномъ духѣ и, въ общемъ, скорѣе, беретъ даже монтанистовъ подъ свою защиту. Если согласиться съ такимъ предположеніемъ, то для насъ окончательно выяснится и хронологія Іерапольскаго собора, который, очевидно, происходилъ какъ-либо незадолго до 177 года и произвелъ довольно рѣшительный поворотъ на всемъ востокѣ, въ смыслѣ осужденія монтанистовъ, заступиться за которыхъ и сочли теперь своимъ долгомъ галльскіе христіане — ихъ братья не только по духу, но и по близкимъ взаимнымъ

---

[1]) *Euseb.* V, 3, 4, 432 s. Ср. *Евсев.* V, III, 270 стр.

[2]) *Ab. Migne* въ своемъ Dictionnaire universel et complet des Conciles помѣщаетъ данный соборъ около 177 г. и говоритъ, что ближайшимъ поводомъ его созыва послужило жестокое гоненіе Марка Аврелія. Но, кромѣ того, на немъ были выработаны encore des instructions importantes et le jugement des fidèles des Gaules touchant l' affaire des montanistes; ce qui peut la faire considérer comme une *lettre synodale*". 1177 p. 1846.

связямъ (церковь мать и церковь дочь). Во всякомъ случаѣ, даже и независимо отъ всѣхъ этихъ, хотя и правдоподобныхъ, но все же только гипотезъ о Ліонскомъ соборѣ, мы имѣемъ тотъ твердо установленный фактъ, что къ 177-му году монтанизмъ успѣлъ уже основательно привиться на далекомъ западѣ (Галлія) и достичь Рима [1]). А для всего этого, разумѣется, необходимо было не меньше 15—20 лѣтъ его предварительнаго развитія на мѣстѣ его родины, въ церквахъ Фригіи и Малой Азіи, откуда снова слѣдуетъ естественное заключеніе къ хорошо знакомому 157-му году.

Оканчивая свое невольно затянувшееся изслѣдованіе древнѣйшихъ антимонтанистическихъ соборовъ, мы не можемъ пройдти молчаніемъ и остроумной догадки Leclercq'а, который относительно троекратнаго осужденія монтанизма Римомъ задается вопросомъ: «не были ли эти торжественныя осужденія своего рода *эхомъ* соборныхъ осужденій, выносимыхъ въ Малой Азіи?.. Повидимому, православные востока искали сочувственной поддержки своимъ отлучительнымъ постановленіямъ въ Римѣ» [2]) и въ эдиктахъ папъ Елевѳерія (174—189), Виктора (189—199) и Зефирина (192—217) они такую поддержку, дѣйствительно, и получали. Если эта догадка можетъ быть принята, то она логически обязываетъ насъ къ допущенію еще ряда новыхъ гипотезъ: эдиктъ папы Елевѳерія мы должны будемъ счесть за отвѣтъ на постановленіе Іерапольскаго собора, (бывшаго, вѣроятно, около 172—173 г.), а эдикты Виктора и Зефирина признать откликами ни какихъ-то два, еще неизвѣстныхъ намъ, восточныхъ противомонтанистическихъ собора, аналогичныхъ Іерапольскому и происходившихъ въ правленіе названныхъ папъ [3]).

---

[1]) Самымъ раннимъ памятникомъ отрицательнаго отношенія Рима къ монтанизму является письмо папы Елевѳерія Ad Galliae provincias, въ которомъ онъ осуждаетъ и неумѣренный ригоризмъ монтанистовъ и въ особенности ихъ притязанія на родство съ Параклетомъ. *Mansi* относитъ его къ 177—179 г. „Sacrorum concil. nova et amplissima collectio" I, 695—697 p.

[2]) *Hefele-Leclercq* „Histoire des Conciles" I, I, 133, n. b.

[3]) Свое изслѣдованіе монтанизма и вызванныхъ имъ соборовъ мы сознательно ограничиваемъ здѣсь лишь рамками начальной, восточно-малоазійской его фазы, не выходящей за предѣлы второго вѣка. Всей же послѣдующей, очень интересной исторіи этого своеобразнаго антицерковнаго движенія мы не захватываемъ, хотя нѣкоторыхъ отдѣльныхъ его пунктовъ, по связи съ дальнѣйшимъ обзоромъ соборовъ, намъ и

Итакъ, монтанистическое движеніе II-го в. съиграло самую видную роль въ исторіи и ростѣ церковно-соборнаго института. Съ одной стороны, оно послужило тѣмъ толчкомъ, который опять возродилъ этотъ, временно заглохшій было, апостольскій институтъ и вдохнулъ въ него новую жизнь. Съ другой—оно явилось тѣмъ организующимъ факторомъ, который, при сохраненіи прежняго внутренняго духа, придалъ соборному институту нѣсколько видоизмѣненную внѣшнюю форму, примѣнительно къ потребностямъ переживаемаго историческаго момента и къ условіямъ тогдашняго церковно-общественнаго строя. Всѣмъ этимъ обновленные противомонтанистическіе соборы впервые, такъ сказать, намѣчали основныя линіи богатаго послѣдующаго развитія церковныхъ соборовъ,—первоначально, пока, въ двухъ главныхъ ихъ типахъ—«малыхъ соборовъ» (двухъ-трехъ сосѣднихъ церквей) и «большихъ» (изъ церквей цѣлой провинціи, а быть можетъ даже и не одной).

**А. Покровскій.**

---

придется еще коснуться (при обозрѣніи пасхальныхъ и крещальныхъ споровъ, а также и новаціанской схизмы). Для желающихъ же получить болѣе цѣльное и законченное представленіе о внѣшней и внутренней исторіи монтанизма, кромѣ спеціальныхъ монографій Schvegler'a, Bonwetsch'a и Belck'a, назовемъ еще отдѣлъ изъ Dogmengeschichte *Harnack*'a „Der spätere Montanismus“ 4 Auf. I, 433—437 s. *Tillemont* „Histoire ecclesiastique“ II, 474—488 p. Paris MDCXCIV. *Blunt* „Montanists“ (Dictionary of sects, heresies, ecclesiastical parties... 1903, 340—341). *H. Achelis* „Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten“ II, 50—54 и 420 s. Leipz. 1912. *Болотовъ В. В.* „Лекціи по исторіи древней церкви“ II, 353 и сл. СПБ, 1909. *Дюшенъ* „Исторія древней церкви“, I, 187—188 стр. 1912. *Владиміръ* (*архим. Илларіонъ*) *Троицкій* „Очерки изъ исторіи догмата о церкви“. Глава 4-ая, 250—358 стр. Сергіевъ Посадъ 1912.

# Къ вопросу о начальной исторіи христіанства на Руси.

---

ЦЕРКОВНО-историческая литература наша обогатилась двумя новыми трудами по начальной исторіи русскаго христіанства. Это—книга М. Д. Приселкова: „Очерки по церковно-политической исторіи Кіевской Руси X—XII вв.“ (Спб. 1913 г.), и небольшая книжка В. Пархоменко: „Начало христіанства Руси. Очеркъ изъ исторіи Руси IX—X вв.“ (Полтава 1913 г.). Оба автора ставятъ себѣ задачей пересмотръ сложившихся до сихъ поръ историческихъ представленій и построеніе новыхъ гипотезъ, на основаніи данныхъ новѣйшихъ научныхъ изысканій. Со времени изслѣдованій Е. Е. Голубинскаго, названныя работы являются первыми цѣльными попытками освѣтить иначе первыя страницы нашей христіанской исторіи. Особенно въ данномъ отношеніи заслуживаетъ вниманія книга М. Д. Приселкова. Авторъ имѣетъ въ полѣ зрѣнія почти весь кіевскій періодъ—самый темный въ научно-историческомъ отношеніи, и высказываетъ много новыхъ взглядовъ, какъ по существеннымъ пунктамъ, такъ и въ деталяхъ. Церковная жизнь того времени, въ его изложеніи, получаетъ новый характеръ. При все еще скудной разработкѣ исторіи кіевской Руси именно въ церковномъ отношеніи, новыя изслѣдованія пріобрѣтаютъ тѣмъ большую цѣнность.

Однако, привѣтствуя новые труды, невольно, конечно, приходится оцѣнивать ихъ сравнительнымъ методомъ, т. е. по отношенію къ прежнимъ научнымъ представленіямъ. Въ вопросахъ, которыхъ касаются упомянутые авторы, дѣло, собственно, не столько въ новыхъ положительныхъ данныхъ,

сколько въ новомъ ихъ пониманіи. Источники начальной русской исторіи за это время почти не обогатились. Наука имѣетъ дѣло съ извѣстными и прежде документами, только возстановляя нѣкоторые изъ нихъ ближе къ подлинному виду. Послѣднее относится преимущественно къ нашимъ лѣтописямъ, дошедшимъ до насъ лишь въ позднѣйшихъ переработкахъ. Труды академика А. А. Шахматова, дѣйствительно, произвели переворотъ во взглядахъ на лѣтописи и дали возможность возстановить хотя отчасти первоначальныя лѣтописныя сказанія. Тѣмъ не менѣе и въ самомъ этомъ возстановленіи остается значительное мѣсто гипотетическимъ построеніямъ. Поэтому центръ тяжести новыхъ изысканій нашей начальной исторіи оказывается въ истолкованіи тѣхъ или другихъ, большею частью и раньше бывшихъ въ научномъ оборотѣ, историческихъ документовъ. Понятно, что при этомъ вносится большая доля субъективизма и получаются лишь гипотезы, болѣе или менѣе вѣроятныя. А въ такомъ случаѣ наиболѣе важный вопросъ въ томъ, насколько новыя построенія вѣроятнѣе построеній прежнихъ и имѣютъ ли онѣ достаточную твердость, чтобы быть принятыми преимущественно предъ другими въ наукѣ.

Мы не имѣемъ возможности въ настоящей небольшой статьѣ коснуться всѣхъ вопросовъ, затрагиваемыхъ М. Д. Приселковымъ и Пархоменко. Остановимся поэтому лишь на вопросахъ, наиболѣе пререкаемыхъ и въ то же время наиболѣе интересныхъ, на самыхъ первыхъ моментахъ христіанства на Руси.

Попытки ввести на Руси христіанство М. Д. Приселковъ отодвигаетъ гораздо дальше въ историческую даль, чѣмъ то было принято до сихъ поръ въ исторической литературѣ. Первую попытку такого рода авторъ видитъ уже во времена Игоря, утверждая, что къ признанію ея „приводятъ несомнѣнныя данныя“ (стр. 3). Несомнѣнныя данныя эти, однако, оказываются прежними договорами Игоря съ греками. Только г. Приселковъ видитъ въ договорѣ 945 г. больше, чѣмъ видѣли другіе. По его мнѣнію, изъ договора съ вѣроятностью можно заключить, будто, во-первыхъ, и самъ Игорь, можетъ быть, былъ христіаниномъ, а во-вторыхъ, что при заключеніи договора съ греками велись переговоры и о принятіи Русью христіанства и установленіи церковной іерархіи на Руси. Но для такихъ важныхъ предположеній у

автора приводятся лишь такія основанія. Въ договорѣ нѣсколько разъ дѣлается сопоставленіе: „ли князь ли инъ кто, ли крещенъ или некрещенъ“; затѣмъ въ договорѣ на первомъ мѣстѣ ставится христіанская Русь. Сопоставленіе даетъ автору поводъ догадываться о христіанствѣ Игоря, а форма веденія переговоровъ—о руководящемъ значеніи христіанской партіи при князѣ. Но на самомъ дѣлѣ приведенное сопоставленіе рѣшительно ничего не говоритъ о христіанствѣ Игоря, потому что слова: „ли крещенъ или некрещенъ“ составляютъ не параллель къ первой части фразы, а лишь поясненіе словъ: „ли инъ кто“, да и самъ г. Приселковъ въ концѣ концовъ замѣчаетъ, что Игорь скорѣе не былъ крещенъ. Въ такомъ случаѣ на чемъ же основывается предположеніе о переговорѣ 945 г. о христіанизаціи Руси? Что около князя была партія христіанскихъ дружинниковъ, этого еще мало. Нужны были соотвѣтствующія условія, позволяющія думать о перемѣнѣ государственной религіи. Допустимъ, что у Игоря была лично мысль о христіанствѣ. То обстоятельство, что онъ остался язычникомъ, показываетъ наличность сильныхъ языческихъ традицій. Вѣдь ни откуда не видно, чтобы византійскія условія оказались непріемлемыми и потому христіанизація не состоялась. А если такъ, то допустимо ли, чтобы правительство вело оффиціальные переговоры о церковной іерархіи, не сообразивъ всѣхъ обстоятельствъ, и потомъ оказалось не въ состояніи осуществить свой замыселъ, мало того, не дѣлало никакой къ тому попытки, потому что о таковой попыткѣ ничего неизвѣстно? Ясно, что не только нѣтъ „несомнѣнныхъ данныхъ“ для признанія попытки Игоря къ введенію христіанства на Руси, но и никакихъ вообще данныхъ нѣтъ. И осторожность историковъ, знавшихъ договоръ 945 г. и не допускавшихъ у Игоря христіанизаторскихъ намѣреній, вполнѣ основательна.

Вторую попытку христіанизаціи Руси М. Д. Приселковъ усвояетъ княгинѣ Ольгѣ. О христіанствѣ самой Ольги въ наукѣ установилось вполнѣ твердое мнѣніе. Но обстоятельства ея крещенія представляются различно. По мнѣнію Голубинскаго, годомъ крещенія Ольгина вѣроятнѣе признать 954—955, такъ какъ она, по словамъ Порфирогенита, была въ Константинополѣ въ 957 г. со своимъ духовникомъ; а крестилась она навѣрно въ Кіевѣ. М. Д. Приселковъ дату крещенія Ольги опредѣляетъ также 955 годомъ, но ду-

маетъ, что она крещена въ Царьградѣ, какъ передаютъ Кедринъ и продолжатель Регинона, не считая нашей легендарной лѣтописной повѣсти. Конечно, само по себѣ признаніе Царьграда мѣстомъ крещенія Ольги допустимо. Но М. Д. Приселковъ ни мало не устраняетъ тѣхъ препятствій, какія лежатъ на пути къ такому признанію. Молчаніе Константина Порфиророднаго о крещеніи Ольги въ Царьградѣ, тогда какъ онъ описывалъ ея пріемъ въ 957 г. и упоминалъ о ея духовникѣ, совершенно непонятно, тѣмъ болѣе, если византійскій дворъ принималъ близкое участіе въ этомъ событіи. Предполагаемое М. Д. Приселковымъ второе (хронологически первое) путешествіе русской княжны въ Константинополь въ 955 г., когда она и крестилась, то же очень странно умалчивается Порфирогенитомъ. Если-бы предполагать здѣсь преднамѣренность, то Константинъ умолчалъ бы и о второмъ путешествіи 957 г.; а разъ не было преднамѣренности, то онъ долженъ былъ сказать о посѣщеніи 955 г., если бы оно было. Кедринъ и продолжатель Регинона стояли гораздо дальше отъ событій, чѣмъ ихъ очевидецъ и участникъ Порфирогенитъ, и потому ихъ свидѣтельство не покрываетъ молчанія послѣдняго. Сказать, что Ольга крестилась въ Царьградѣ, и послѣ изслѣдованія М. Д. Приселкова, намъ кажется, столь же рискованно, какъ и раньше.

Впрочемъ, суть утвержденія автора не въ датѣ мѣста крещенія Ольги, а въ усвоеніи ей широкаго христіанизаторскаго плана въ связи съ крещеніемъ. Принятіе Ольгою христіанства М. Д. Приселковъ разсматриваетъ не какъ только личный актъ ея, а и какъ государственную попытку рѣшить вопросъ о перемѣнѣ вѣры въ Кіевѣ. Ольга ѣздила въ первый разъ въ 955 г. въ Царьградъ для переговоровъ объ установленіи церковной іерархіи на Руси. Она искала „пріемлемыхъ для національнаго самолюбія условій", т. е., очевидно, церковной самостоятельности. Византійцы сначала такія условія обѣщали, и Ольга крестилась, принявъ имя Елены въ честь жены импер. Константина, въ знакъ закрѣпленія договора. Потомъ, однако, византійцы условія не исполнили, т. е. въ церковной самостоятельности стали отказывать. Ольга сама второй разъ поѣхала въ Царьградъ хлопотать по этому дѣлу, въ 957 г., но хлопоты ея успѣхомъ не увѣнчались. Тогда она рѣшила обратиться на западъ и искать тамъ того, что ей не давали на востокѣ. Такова подкладка посольства

Ольги къ имп. Оттону, о которомъ говорятъ западные лѣтописцы подъ 959 годомъ. Однако и на западѣ Ольгѣ дали только епископа, а не самостоятельнаго архіепископа, чего она желала. Подобный оборотъ дѣла не удовлетворялъ русскую княгиню, и посланный съ запада епископъ не былъ принятъ, а опечаленная неудачами своихъ христіанизаторскихъ замысловъ русская княгина сочла лучшимъ удалиться отъ дѣлъ правленія и передать бразды его Святославу.

Такъ рисуетъ М. Д. Приселковъ стройную схему изъ тѣхъ отрывочныхъ данныхъ, какія находятся въ распоряженіи исторической науки. Данныя эти опять не новы—ихъ знали уже давно. Но выводы дѣйствительно новы и смѣлы. Къ сожалѣнію, ни новизна, ни смѣлость въ данномъ случаѣ не находятъ оправданія въ историческихъ документахъ и исторической обстановкѣ. Переговоры Ольги съ Константинополемъ о водвореніи христіанства и іерархіи на Руси—всецѣло предположеніе, потому что объ этомъ ни слова не говоритъ ни одинъ источникъ. Значитъ, все дѣло въ его вѣроятности. Но вѣроятна ли вообще мысль о широкомъ христіанизаторскомъ замыслѣ вдовы Игоря? Самъ Игорь, повидимому, не враждебный христіанству, такого замысла не имѣлъ, или по крайней мѣрѣ попытокъ къ тому не дѣлалъ, и, если допустить его христіанское настроеніе, конечно потому, что находилъ это неблагоразумнымъ въ данный моментъ. Могла ли слабая вдова Игоря быть смѣлѣе своего мужа? Едва-ли. Затѣмъ, если Ольга вела оффиціальные переговоры о христіанизаціи Руси, то она могла это дѣлать, лишь имѣя въ своихъ рукахъ нити и силу для осуществленія замысла. Сама Ольга была лишь временной опекуншей сына, и предпринимать такой важный шагъ, какъ перемѣна государственной религіи, она должна была лишь съ согласія Святослава, или, по крайней мѣрѣ, имѣя полную увѣренность, что Святославъ раздѣлитъ ея настроеніе, тѣмъ болѣе, что въ 955 г. Святославъ уже приближался къ тогдашнему совершеннолѣтію. Между тѣмъ, мы знаемъ, что Святославъ былъ вовсе не христіанскаго настроенія, а ярко выраженный язычникъ. Не было ли безразсудствомъ вести переговоры съ Византіей, имѣя такого сына, скоро—полновластнаго правителя? И если Ольга была бы столь неблагоразумна, то византійцы, конечно, были дальновиднѣе. Они первымъ долгомъ потребовали бы отъ русской княгини ручательства за дальнѣйшее, т. е. за Свято-

слава, а какъ залогъ этого—Святославова крещенія. Иначе зачѣмъ было и вести переговоры объ іерархіи, если черезъ два—три года на кіевскомъ столѣ долженъ былъ сѣсть князь—язычникъ. Святославъ же никогда не обнаруживалъ и намѣренія креститься. М. Д. Приселковъ говоритъ, что Святославъ не былъ крещенъ, должно быть, потому, что Ольга крестилась въ Царьградѣ, а сынъ съ ней не ѣздилъ. Но вѣдь, по его мнѣнію, Ольга была въ Царьградѣ дважды—въ 955 и 957 г.г. и все это время вела переговоры объ іерархіи. Такъ не было ли condicio sine qua non такихъ переговоровъ, чтобы по пріѣздѣ изъ Константинополя въ 955 г. Ольга окрестила своего сына? Съ какими глазами могла явиться она второй разъ въ Константинополь въ 957 г., если за два года ничего не могла подѣлать съ языческимъ настроеніемъ Святослава, и мыслимы ли были еще новые переговоры? Еслибъ, вопреки вѣроятію, Ольга вообразила въ 955 г., что она можетъ крестить Русь, то къ 957 г. это заблужденіе должно было неминуемо разсѣяться.

Непонятно и поведеніе византійцевъ въ этихъ воображаемыхъ переговорахъ 955—957 г.г. По Приселкову, они сначала обѣщаютъ Ольгѣ самостоятельную церковь, а потомъ отказываются исполнить обѣщаніе. Не странно ли, что хитрые византійцы открыли свой обманъ такъ рано, не дождавшись сначала крещенія русскаго народа? Для нихъ было гораздо выгоднѣе продлить свое обѣщаніе, дождаться крещенія Руси, а потомъ, когда бы дѣло было сдѣлано, уклониться отъ учрежденія архіепископіи, удовольствовавшись зависимой отъ Византіи іерархіей. Затѣмъ, не въ византійскихъ привычкахъ было упускать новые народы изъ своего вліянія, и разъ Ольга поставила дилемму—или исполнить ея условія, или она обратится къ западу, то византійцы навѣрно бы приняли первое, особенно, разъ они раньше считали это возможнымъ. А что собственно давало Ольгѣ обращеніе на западъ? По мнѣнію Приселкова, она требовала здѣсь архіепископіи. Но въ западныхъ извѣстіяхъ о такомъ требованіи ничего не говорится, а говорится о просьбѣ епископа и священниковъ. Значитъ, западные лѣтописцы здѣсь передаютъ дѣло неправильно? Почему же на западѣ отказали въ архіепископѣ? Зная предыдущіе переговоры Ольги съ Царьградомъ, на западѣ, если только не желали упустить Русь, должны бы исполнить русскія требованія, и опять не въ

обычаѣ и запада было въ подобной дилеммѣ рисковать потерею всего дѣла изъ-за административныхъ притязаній. Но всего невѣроятнѣе финалъ всѣхъ воображаемыхъ Ольгиныхъ переговоровъ. Не получивъ независимой іерархіи, Ольга отказывается совсѣмъ отъ христіанизаторскаго плана и удаляется съ государственнаго поприща, передавъ управленіе язычнику Святославу. Изъ какихъ бы побужденій Ольга ни принимала крещеніе, такой финалъ одинаково невѣроятенъ. Если Ольга крестилась по искреннему убѣжденію въ истинности христіанской религіи (а въ ея положеніи это самое вѣроятное), она, какъ христіанка, никогда не могла бы отказаться совсѣмъ отъ обращенія въ христіанство страны изъ-за вопроса національно-государственнаго самолюбія. Если Ольга крестилась изъ государственныхъ соображеній, то непонятно, откуда такая у нея непримиримость съ мыслью о зависимомъ положеніи русской церкви. Мы знаемъ, что гораздо болѣе сильные государи послѣдующаго времени мирились съ зависимостью отъ Константинополя; тѣмъ болѣе естественно было примириться съ нею Руси Ольгина времени.

Такимъ образомъ построеніе М. Д. Приселкова о второй попыткѣ обращенія Кіева въ христіанство настолько шатко, что имъ никакъ нельзя замѣнить прежнихъ научно-историческихъ представленій, въ частности Е. Е. Голубинскаго. У послѣдняго находятъ себѣ удовлетворительное объясненіе и свидѣтельства западныхъ лѣтописцевъ о посольствѣ 959 г., безъ маловѣроятной гипотезы о намѣреніи Ольги пригласить въ Кіевъ западную іерархію.

Вѣрный принятому методу во всякомъ сближеніи, хотя бы чисто внѣшнемъ, Руси съ Византіей искать христіанизаторскихъ замысловъ, М. Д. Приселковъ и въ правленіе Святослава усматриваетъ попытку христіанизаціи, хотя, казалось бы, все извѣстное о Святославѣ говоритъ противъ подобнаго предположенія. Основанія для своей гипотезы авторъ указываетъ въ болгарскихъ походахъ Святослава. Болгарія манитъ Ольгина сына не только, какъ выгодная добыча, а и „какъ выгодное рѣшеніе для Руси церковнаго вопроса съ пріобрѣтеніемъ болгарскаго патріархата". Завоевавъ Болгарію, Святославъ желаетъ въ ней остаться, т. е. перенести сюда свою резиденцію. Во время пребыванія въ Болгаріи Святославъ живетъ въ Доростолѣ, и тамъ же въ это время живетъ болгарскій патріархъ Даміанъ. Эти штрихи уже даютъ М. Д.

Приселкову поводъ проникнуть въ Святославовы намѣренія: Святославъ думаетъ о христіанизаціи своей державы, намѣреваясь воспользоваться независимымъ болгарскимъ патріаршествомъ для установленія своей независимой церкви. Но построеніе опять чрезвычайно шатко и исторически невѣроятно. Шатко потому, что данныя крайне недостаточны. Мысль о томъ, будто Святославъ шелъ въ Болгарію съ христіанскими видами, не имѣетъ за себя никакихъ положительныхъ доводовъ. Желаніе Святослава остаться въ Болгаріи вполнѣ объяснимо чисто государственными и внѣшне-матеріальными соображеніями. Болгарія была богаче, привольнѣе Кіева и больше нравилась Святославу. Такія побужденія указываетъ и наша лѣтопись. Патріархъ же болгарскій Даміанъ могъ жить въ Доростолѣ у Святослава въ силу разныхъ обстоятельствъ. Помимо того, что можетъ быть это было почему-либо удобнѣе для Даміана, Святославъ дѣйствительно могъ послѣдняго удерживать, но не въ виду христіанизаторскихъ соображеній, а въ качествѣ заложника и изъ опасенія, что патріархъ въ другомъ мѣстѣ поведетъ агитацію противъ завоевателей. Что касается же исторической обстановки, то она совсѣмъ не гармонируетъ съ замыслами Святослава о христіанствѣ. Лѣтописныя извѣстія о Святославѣ рисуютъ его до конца истымъ язычникомъ, безъ намека на религіозныя колебанія. До конца жизни Святославъ окруженъ языческою дружиною и самъ М. Д. Приселковъ отмѣчаетъ, что договоръ 971 г. не знаетъ христіанъ въ войскѣ и державѣ Святослава, „что и естественно послѣ устраненія отъ управленія Кіевской державой Ольги и ея сотрудниковъ“. Но не было ли бы, напротивъ, естественнѣе для князя, помышляющаго о христіанизаціи государства и присматривающаго для себя болгарское патріаршество, окружить себя христіанами и приблизить къ власти именно сотрудниковъ Ольги? Вѣдь какъ бы то ни было, самъ по себѣ Святославъ не могъ ввести христіанства на Руси безъ поддержки дружины, а какую поддержку онъ могъ ожидать отъ дружины, приносившей даже человѣческія жертвы (какъ разъ въ Болгаріи, послѣ военныхъ неудачъ)? Вообще Святославъ въ роли искателя независимой церкви, кажется, наименѣе удавшаяся у М. Д. Приселкова фигура.

Но наиболѣе важныя утвержденія дѣлаетъ М. Д. Приселковъ въ вопросѣ о крещеніи Владиміра и Руси и началь-

ныхъ годахъ существованія русской церкви. На основаніи сближенія разныхъ источниковъ—византійскихъ, арабскихъ и русскихъ авторъ воспроизводитъ картину христіанизаціи Руси въ значительно измѣненномъ видѣ по сравненію съ существовавшими до сихъ поръ представленіями. Именно, у него мы находимъ новое и оригинальное положеніе, будто первоначальной своей христіанизаціей Русь обязана не Византіи, а Болгаріи, и первыя десятилѣтія наша церковь зависѣла не отъ константинопольскаго, а отъ болгарскаго патріархата или болгарской архіепископіи. Въ цѣломъ видѣ картина представляется автору такъ. Поставленный въ безвыходное положеніе бунтами Варды Склира и Варды Фоки, императоръ Василій обращается къ русскому князю Владиміру съ просьбой о помощи. Владимиръ въ замѣнъ помощи проситъ руки сестры императора Анны и, такъ какъ въ связи съ бракомъ сама собою предполагалась христіанизація,—выговариваетъ независимое устройство будущей русской церкви. Греки приняли русскія условія и русскій князь, во исполненіе договора, тогда же крестился самъ и съ своимъ народомъ. Но когда военная помощь Владиміра спасла тронъ императоровъ, византійцы отказались отъ исполненія договора. Владиміру пришлось путемъ военной экспедиціи на Корсунь заставить Василія отдать ему обѣщанную руку Анны. Однако, независимой іерархіи при этомъ, все-таки, не удалось добиться и Владиміръ обратился за іерархіей въ болгарскую Охриду, гдѣ былъ въ то время независимый болгарскій патріархъ. И только впослѣдствіи, въ 1037 году, установилась въ Кіевѣ греческая митрополіи и русская церковь стала въ подчиненное отношеніе къ константинопольской.

Схема обстоятельствъ крещенія Владимірова у Приселкова въ общемъ сходна съ сложившимся въ наукѣ представленіемъ, за исключеніемъ немногихъ деталей; но совершенно новымъ является финалъ византійско-русскихъ христіанизаторскихъ переговоровъ 987—990 гг. Впрочемъ, коснемся сначала нѣкоторыхъ деталей, поскольку онѣ имѣютъ отношеніе и къ дальнѣйшему. Детали эти относятся къ крещенію русскаго народа. По мнѣнію М. Д. Приселкова, Владиміръ крестился вмѣстѣ съ народомъ. Хронологическая дата у него устанавливается довольно неясно. Крещеніе Владиміра и народа авторъ связываетъ съ посольствомъ византійскаго императора, привезшимъ византійскія предложенія; а это, по сло-

вамъ М. Д. Приселкова, могло быть не ранѣе конца 987 г. (стр. 34). Выходитъ, значитъ, что Русь крестилась въ 987 г., что, будто бы, устанавливается и лѣтописнымъ сводомъ 1039 года. Между тѣмъ, это едва-ли вообще допустимо просто по хронологическимъ вычисленіямъ. Если посольство имп. Василія прибыло къ Владиміру въ концѣ 987 г. то въ этомъ году, самое большее, могъ креститься только самъ Владиміръ, быть можетъ съ нѣкоторыми приближенными. Для крещенія же народа нужны были, во-первыхъ, подготовительныя дѣйствія, во вторыхъ, народъ навѣрно крестился лѣтомъ, такъ какъ массовое крещеніе могло быть лишь на лонѣ природы. Слѣдовательно, и по хронологіи М. Д. Приселкова крещеніе Руси придется лишь на 988 годъ. На чемъ, однако, основывается предположеніе, что народъ кіевскій крестился одновременно съ своимъ княземъ и, главное, до похода Владиміра на Корсунь, дата катораго положительно удостовѣрена, какъ 989 годъ? Нашъ авторъ самъ проявляетъ нѣкоторую нерѣшительность въ своемъ утвержденіи, на стр. 34 говоря „можетъ быть", а на стр. 35 принимая уже въ положительномъ смыслѣ, что Владиміръ крестился вмѣстѣ съ народомъ въ одно время. Въ дѣйствительности же едва-ли даже „*могло быть*" крещеніе народа въ 987 или 988 годахъ. Точку опоры для себя М. Д. Приселковъ указываетъ единственно въ лѣтописномъ сводѣ 1039 года, устанавливающемъ будто бы для крещенія Владиміра и Руси одинъ годъ. Но лѣтописный сводъ 1039 г. отнюдь не устанавливаетъ этого категорически и съ полной ясностью: онъ говоритъ положительно лишь о крещеніи Владиміра. Затѣмъ, какъ только что сказано, крещеніе народа могло быть во всякомъ случаѣ развѣ только лѣтомъ 988 г. Значитъ, дата свода 1039 г. все равно здѣсь неправильна и теряетъ поэтому свою цѣнность. Между тѣмъ съ другихъ сторонъ крещеніе народа ранѣе корсунскаго похода рѣшительно невѣроятно. Во-первыхъ, Владиміръ, какъ дальновидный политикъ, едва-ли сталъ бы связывать себя такимъ фактомъ раньше, чѣмъ греки выполнили свои обязательства, чего удалось достигнуть лишь путемъ корсунской войны. Во-вторыхъ, Владиміру въ 987—988 гг. было не до крещенія народа, такъ какъ онъ всецѣло былъ занятъ военною экспедиціею противъ враговъ имп. Василія. Снаряжая и отправляя войска въ Грецію, двигаясь съ другою арміею, какъ не безъ основанія догадываются нѣ-

которые, къ Дону, чтобы отвлечь грузинскаго царя Давида, союзника Фоки, Владиміръ не имѣлъ ни времени, ни возможности заниматься такимъ важнымъ дѣломъ, какъ христіанизація народа. Да и рѣшился ли бы онъ, оставаясь безъ войска, произвести смѣну государственной религіи, всегда могущую вызвать внутренія осложненія? Вообще такое дѣло, какъ крещеніе Руси, требовало мирнаго, спокойнаго времени и было бы весьма неблагоразумно со стороны Владиміра приводить въ исполненіе такой шагъ въ тревожную минуту войны. Въ-третьихъ, Владиміръ физически не былъ въ состояніи крестить народъ въ этотъ моментъ. У него не было въ распоряженіи христіанизаторскихъ средствъ, необходимыхъ хотя бы и для внѣшняго обращенія въ христіанство народныхъ массъ. Обойтись домашними средствами, конечно, было невозможно. Участіе пришлаго элемента, пришлаго духовенства, съ богослужебными принадлежностями и т. п. въ крещеніи кіевлянъ едва-ли возможно отрицать. А христіанизаторскую помощь Владиміръ могъ получить лишь послѣ корсунскаго похода. Въ 987—988 гг. грекамъ конечно не было времени помогать Владиміру въ данномъ отношеніи. Да если бы принять гипотезу М. Д. Приселкова о болгарскомъ участіи, то и это нисколько не разрѣшаетъ затрудненія. По словамъ автора, Владиміръ обратился къ болгарской церкви лишь послѣ корсунскаго мира; до этого же момента онъ не думалъ искать другой христіанской силы. Слѣдовательно, при всякихъ предположеніяхъ христіанизаторскія средства оказались въ рукахъ русскаго князя только послѣ 989 г., когда, стало быть, и могло лишь совершиться крещеніе самой Руси. Въ 987 г. Владиміръ крестился самъ, и предполагать большее мы рѣшительно не имѣемъ права.

На чемъ же, теперь, покоится главное утвержденіе М. Д. Приселкова—о полученіи нами первоначальной церковной іерархіи не изъ Греціи, а изъ Болгаріи? Утвержденіе это настолько отвѣтственно, что мы должны остановиться на немъ подробно.

Свой выводъ авторъ основываетъ не столько на положительныхъ данныхъ, сколько на своихъ собственныхъ догадкахъ. Положительныя данныя, съ которыми онъ оперируетъ, очень скудны и прямо ровно ничего не говорятъ о болгарскомъ участіи. М. Д. Приселковъ прежде всего находитъ возможнымъ утверждать, что якобы послѣ корсунской войны

между Русью и Византіей состоялось соглашеніе политическое (бракъ съ Анной Владиміра), но не состоялось соглашенія церковнаго. Это и есть фундаментальный камень дальнѣйшаго построенія. Но камень этотъ рѣшительно разсыпается при первомъ къ нему прикосновеніи. Откуда видно, что Владиміру не удалось придти къ соглашенію съ греками по церковнымъ дѣломъ? Изъ того, говоритъ М. Д. Приселковъ, что древнѣйшій нашъ лѣтописный сводъ и Яхъя антіохійскій молчатъ о церковномъ вопросѣ въ переговорахъ Владиміра съ Византіей. Не говорятъ ничего о крещеніи Руси и Владиміра и греческіе писатели, упоминавшіе о военномъ союзѣ Василія съ кіевскимъ княземъ для подавленія бунта Фоки. Впрочемъ, молчаніе византійскихъ писателей самъ Приселковъ оставляетъ въ сторонѣ, потому что, очевидно, ихъ молчаніе ничего еще не говоритъ. Они не упоминаютъ вѣдь и о крещеніи Владиміра, фактѣ несомнѣнномъ и тѣсно связанномъ съ дипломитическими переговорами. Слѣдовательно, если изъ ихъ молчанія дѣлать выводъ о неучастіи грековъ въ крещеніи Руси, то логически пришлось бы признать неучастіе ихъ и въ крещеніи Владиміра. Остается такимъ образомъ сводъ 1039 г. и Яхъя, знающіе крещеніе Владиміра и Руси. Но какимъ образомъ можно дѣлать какія либо заключенія изъ свода 1039 г.? Вѣдь этотъ сводъ, какъ и вообще русскіе источники, ничего не знаетъ вообще о дипломатическихъ переговорахъ Кіева съ Византіей, предшествовавшихъ браку Владиміра съ Анной. Вопросъ о церковной іерархіи стоялъ въ связи съ дипломатическими обязательствами и понятно, что объ этомъ ничего не сказано въ лѣтописномъ сводѣ. Лѣтописный сводъ знаетъ факты: крещеніе Владиміра, Руси, взятіе Корсуня, женитьбу Владиміра на Аннѣ. Но онъ не знаетъ никакихъ переговоровъ, кромѣ развѣ переговоровъ о рукѣ Анны, да и то весьма неопредѣленно. Изъ этого слѣдуетъ или то, что подкладка событій 987—989 гг. вообще не была извѣстна автору лѣтописнаго свода, или то, что онъ о ней не желалъ говорить; но вывода, какой дѣлаетъ М. Д. Приселковъ, отсюда не слѣдуетъ. Да надобно сказать, автору свода не было и нужды упоминать о переговорахъ касательно церковной іерархіи рядомъ съ переговорами относительно женитьбы Владиміровой. Корсунскій походъ, видимо, въ представленіи лѣтописца имѣлъ главнымъ образомъ политическую цѣль—добиться исполне-

нія брачнаго договора, или, въ болѣе простомъ пониманіи автора лѣтописи, женитьбы на Аннѣ. Такъ вѣдь и было въ дѣйствительности, потому что, несомнѣнно, но для добыванія независимой церкви, а для добыванія обѣщанной невѣсты и связанныхъ съ нею политическихъ выгодъ предпринималъ Владиміръ корсунскій походъ. А при такой концепціи автору свода 1039 г. и не было надобности касаться церковныхъ переговоровъ, тѣмъ болѣе, что церковныя послѣдствія сами собою (по всей вѣроятности) вытекали изъ брачнаго союза. Итакъ, молчаніе свода 1039 г. ничего не говоритъ въ пользу М. Д. Приселкова. Всего вѣроятнѣе, автору свода даже совсѣмъ не были извѣстны детали корсунскихъ переговоровъ и онъ не скрываетъ ихъ, а не знаетъ. Вѣдь и самъ митр. Ѳеопемтъ, которому Приселковъ усвояетъ руководство составленіемъ свода, могъ быть не освѣдомленъ о подробностяхъ дипломатическихъ сношеній 989 г. Между прочимъ, напрасно думать, будто руку лѣтописца удерживало желаніе изгладить память о всѣхъ непріятныхъ моментахъ. Взятіе Херсонеса и вынужденный бракъ Анны то же мало ласкали греческое самолюбіе; а вѣдь о нихъ говоритъ первоначальный лѣтописецъ.

Переходимъ къ извѣстію Яхъи антіохійскаго. М. Д. Приселковъ и здѣсь усматриваетъ умолчаніе, свидѣтельствующее о неудачѣ церковныхъ переговоровъ Владиміра. Но въ данномъ случаѣ уже самый источникъ изобличаетъ искусственность его толкованія. У Яхъи антіохійскаго вовсе нѣтъ умолчанія: онъ говоритъ все, что могъ и долженъ былъ сказать. Изложивъ обстоятельства обращенія Василія за помощью къ Владиміру, Яхъя замѣчаетъ: „И послалъ къ нему царь Василій впослѣдствіи митрополитовъ и епископовъ и они окрестили царя и всѣхъ, кого обнимали его земли, и отправилъ къ нему сестру свою, и она построила многія церкви въ странѣ руссовъ". По мнѣнію Приселкова, основывающагося на баронѣ В. Р. Розенѣ, эти слова Яхъи составляютъ отступленіе въ теченіи разсказа и вставлены имъ нѣсколько позже составленія первоначальнаго текста его книги, именно, какъ догадывается Приселковъ, около 1014—1015 гг. Но пускай это и такъ, дѣло отсюда нисколько не измѣняется. Яхъя ясно говоритъ о посылкѣ духовенства на Русь и крещеніи русскаго народа въ связи съ событіями 987—989 гг. и не составляетъ сомнѣній, что для него связь

тутъ представлялась непосредсственная. Приселковъ находитъ (стр. 33), что слова Яхъи не совсѣмъ опредѣлены и что таковая неопредѣленность свидѣтельствовала будто бы о неопредѣленныхъ отношеніяхъ руской церкви къ Византіи въ 1014—1015 гг. Но никакой неопредѣленности тутъ нѣтъ. Для гражданскаго историка, каковымъ былъ Яхъя, не было нужды говорить больше, чѣмъ онъ сказалъ. Онъ сказалъ о христіанизаціи Руси отъ грековъ, въ связи съ бунтомъ Фоки, т. е. воспроизвелъ главныя событія. Чего же больше? Странно было бы ожидать, чтобы Яхъя пускался въ детали церковныхъ переговоровъ Владиміра, которыя могли быть ему и неизвѣстны. Еще болѣе странно въ прямомъ указаніи Яхъи на посылку духовенства именно царемъ Василіемъ, а не кѣмъ-либо инымъ, видѣть подтвержденіе отсутствія греческой митрополіи въ Кіевѣ въ 1014—1015 гг. Какъ же могъ написать Яхъя въ этотъ моментъ (Яхъя, которому не было никакого смысла скрывать что-либо), что Василій послалъ митрополитовъ и епископовъ и что греки обращали Русь въ христіанство, когда въ Кіевѣ сидѣлъ болгарскій ставленникъ и не было совсѣмъ митрополита (по Приселкову)? Вообще привлеченіе Яхъи авторомъ для доказательства своей гипотезы есть сплошное недоразумѣніе. Яхъя—свидѣтель для М. Д. Приселкова совершенно неблагопріятный, прямо отрицательный.

Со стороны положительныхъ данныхъ, стало быть, мысль о неудачѣ церковнаго соглашенія съ греками послѣ взятія Корсуня подтвержденія себѣ не имѣетъ. Остается одна точка зрѣнія вѣроятности. Вѣроятна ли гипотеза М. Д. Приселкова, даже оставляя въ сторонѣ положительное свидѣтельство Яхъи? Она совершенно невѣроятна.

По мнѣнію нашего автора, византійцы и послѣ корсунскаго разгрома не хотѣли исполнить требованія Владиміра о независимой церкви, соглашаясь выполнить политическую часть договора—отдать руку Анны. Отказъ и привелъ русскаго князя къ болгарской Охридѣ. Однако, поведеніе византійцевъ въ подобномъ духѣ не оправдывается вѣроятностью. Во-первыхъ, Владиміръ, угрожая изъ Корсуня самому Царьграду, имѣлъ въ своемъ распоряженіи такіе убѣдительные аргументы, что отказать въ его требованіяхъ было трудно. Если онъ имѣлъ силу настоять на выполненіи одной части договора, то, конечно, онъ имѣлъ силу настоять на выпол-

неніи и другой части. Во-вторыхъ, если византійцы нашли нужнымъ уступить въ одномъ пунктѣ, то имъ уже гораздо легче было уступить во второмъ. Для самолюбія грековъ гораздо обиднѣе было вынужденное родство съ варварскимъ княземъ, чѣмъ независимость новой русской церкви. И разъ пришлось согласиться на родственный союзъ, то о церковномъ вопросѣ не стоило и спорить: во всякомъ случаѣ это былъ пунктъ второстепенный, уступка въ которомъ логически слѣдовала изъ согласія на бракъ. Далѣе, возможность церковнаго разрыва совсѣмъ не вяжется съ новыми взаимоотношеніями кіевскаго и византійскаго дворовъ. Владиміръ становится зятемъ императоровъ. Это положеніе было настолько почетно, что со стороны кіевскаго князя надо предполагать всяческое желаніе поддержать добрыя родственныя отношенія, а не портить ихъ. Родство съ домомъ Василія было нужно Владиміру главнымъ образомъ изъ политическихъ цѣлей. Оно вводило его въ семью тогдашнихъ европейскихъ государей, роднило съ германскимъ императорскимъ домомъ. Не безуміе ли было бы жертвовать всѣми этими выгодами во имя церковныхъ притязаній (разрывъ церковной связи, конечно, повелъ бы вообще къ разрыву хорошихъ отношеній)? Владиміру нужно было родство и для цѣлей христіанизаторскихъ. Онъ имѣлъ право разсчитывать, что греки окажутъ ему гораздо болѣе дѣятельное содѣйствіе въ обращеніи въ христіанство страны, какъ родственнику. Между тѣмъ, церковное несогласіе съ греками лишало Владиміра всѣхъ этихъ выгодъ, на которыя онъ разсчитывалъ. Неловкимъ становилось и лично положеніе Владиміра по отношенію къ своей женѣ, еслибъ Владиміръ вмѣсто греческой пригласилъ другую іерархію. Поэтому, гораздо вѣроятнѣе думать, что Владиміръ скорѣе пожертвовалъ бы идеей церковной независимости, чѣмъ пошелъ на всѣ указанныя невыгоды, если бы уже греки столь категорически воспротивились исполнить церковныя требованія Кіева. Не надо забывать, что вѣдь ужаснаго чего-либо въ зависимости отъ константинопольскаго патріархата не было: примирились же съ этимъ послѣ (по Приселкову). Что касается византійцевъ, то и съ ихъ стороны можно скорѣе предполагать самую большую уступчивость, чѣмъ непримиримость. Выдавая сестру замужъ за кіевскаго князя, въ новообращенную страну, императоры, конечно желали со-

хранить связи съ новымъ родственникомъ хотя бы во имя своей сестры. Для нихъ были всѣ побужденія позаботиться о церковномъ устройствѣ новой родины Анны. Затѣмъ, и изъ политическихъ видовъ Византіи было выгоднѣе привязать къ себѣ Русь, а не отталкивать ее, залогомъ чего было церковное согласіе. Отпускать Владиміра въ болгарскую Охриду было бы со стороны Византіи непростительной ошибкой, которой греки не могли допустить. И несомнѣнно, они бы уступили въ послѣдній моментъ, еслибъ предъ ними стала дилемма: или дать русской церкви независимаго архіепископа, или отказаться отъ всякой церковной близости къ новому христіанскому государству.

Сильный ударъ положенію М. Д. Приселкова наносится и съ другой стороны. Допустимъ, что Владиміръ рисковалъ многимъ. Но было ли собственно изъ-за чего рисковать? Что давала Владиміру Охрида, какія выгоды онъ получалъ, разрывая съ греками? Единственною цѣлью разрыва, по мнѣнію М. Д. Приселкова, были болѣе пріемлемыя условія іерархическаго устройства, т. е. независимая іерархія. И вдругъ, къ великому удивленію, оказывается, что независимой іерархіи Владиміръ не получилъ и отъ Болгаріи. По схемѣ Приселкова, болгарская патріархія дала Кіеву только епископовъ. Значитъ, Владиміръ промѣнялъ лучшее на худшее. Константинополь давалъ ему, навѣрно, митрополита, и, нечего и говорить, тѣхъ же епископовъ. А русскій князь пошелъ въ Болгарію, отворачиваясь отъ родственнаго византійскаго двора, чтобы вмѣсто митрополита получить простого епископа и вмѣсто зависимости отъ вселенскаго патріарха стать въ зависимость отъ незначительнаго болгарскаго патріарха. Но, быть можетъ, Владиміръ, обращаясь къ Болгаріи, разсчитывалъ на большее и ошибся? И этого нельзя предположить, потому что Владиміръ даже и не могъ искать въ Болгаріи независимой церкви. Болгарская патріархія не имѣла права раздавать архіепископскіе титулы другимъ іерархамъ. По церковному обычаю и признанію, только греческая церковь пользовалась такимъ правомъ, и независимая іерархія, полученная изъ Болгаріи, не считалась бы правомочной. А еслибъ даже невозможное было и возможнымъ, то во всякомъ случаѣ ничто не мѣшало Владиміру, ошибшемуся въ видахъ на Охриду, снова обратиться къ Византіи, могущей дать большее. Но,

быть можетъ, Владиміръ боялся именно византійской церковной опеки, какъ символа политической зависимости отъ Византіи? По представленіямъ византійцевъ, новые христіанскіе народы, получившіе вѣру отъ грековъ, становились какъ бы вассалами императора. Но, во-первыхъ, всѣмъ извѣстно, что эта идеологія была чисто теоретической и практически никакихъ политическихъ ограниченій для подобныхъ народовъ не влекла. Съ этою идеологіей нисколько не считались у насъ въ періодъ несомнѣнной церковной зависимости отъ Константинополя, никто ея не боялся; такъ почему могъ испугаться Владиміръ? Во-вторыхъ, и обращеніе къ Болгаріи, если угодно, отъ этой мнимой опасности не спасало. Болгарія сдѣлалась скоро зависимой отъ Византіи, страной покоренной и греки въ самый моментъ 989—990 гг. считали ее лишь возмутившейся провинціей; и можно съ увѣренностью сказать, что греки все-равно считали бы Русь идейно зависимой отъ имперіи, приняла ли бы она іерархію отъ Константинополя прямо или отъ другого церковнаго центра, входившаго по идеѣ въ составъ той же имперіи.

Не будучи въ состояніи правдоподобно обосновать свою мысль о безуспѣшности церковныхъ переговоровъ Владиміра съ Византіей и обращеніи его къ Охридѣ, М. Д. Приселковъ, конечно, еще менѣе возстановляетъ колеблющуюся гипотезу косвенными доводами, къ помощи которыхъ прибѣгаетъ. Въ начальной исторіи русской церкви онъ находитъ такія черты, которыя, по его мысли, всего удобнѣе объясняются охридскимъ происхожденіемъ первоначальной нашей іерархіи. Именно, авторъ, во-первыхъ, останавливается на христіанскихъ именахъ сыновей Владиміра — Бориса и Глѣба. Первый получилъ имя Романа, второй—Давида. По мнѣнію Приселкова, эти имена даны въ честь лицъ болгарскаго царствующаго дома. Но до очевидности ясно, насколько случайно это сближеніе. Почему Владиміръ не могъ самъ остановиться на этихъ именахъ, не справляясь съ болгарской родословной? Или почему онъ не могъ дать эти имена, пожалуй, и по ассоціаціи съ болгарскими князьями, но безъ всякой связи съ предполагаемымъ охридскимъ періодомъ нашей церкви? Собственно говоря, вѣдь даже и церковная связь съ Болгаріей вовсе не обязывала Владиміра къ подобному знаку вниманія. Если онъ хотѣлъ назвать своихъ сыновей въ честь кого-либо, то ему естественнѣе было по-

искать подходящія имена среди своихъ византійскихъ родственниковъ. Жена Владиміра Анна, которую Приселковъ считаетъ и матерью младшихъ дѣтей перваго, конечно, не стала бы обращаться къ болгарской родословной, а къ греческой, и, какъ мать, сумѣла бы настоять на своемъ желаніи. Во-вторыхъ, авторъ указываетъ въ подтвержденіе своего взгляда на имена первыхъ русскихъ митрополитовъ, и считаетъ таковое подтвержденіе „рѣшительнымъ“. Однако, оно не только не рѣшительно, а очень шатко. Суть довода въ томъ, что сводъ 1039 г. подъ 1037 годомъ говоритъ о заложеніи Ярославомъ въ Кіевѣ церкви св. Софіи, „митропольи“ и называетъ перваго митрополита Ѳеопемта, освящавшаго въ 1039 г. новую „митрополью“. И въ позднѣйшихъ лѣтописяхъ иногда имена митрополитовъ начинаются съ Ѳеопемта; въ другихъ же (Степенная, Никоновская, 1-я новгородская) до Ѳеопемта встрѣчаются еще три имени: Михаила, Леона и Іоанна. Изъ лѣтописнаго замѣчанія объ заложеніи „митрополья“ М. Д. Приселковъ дѣлаетъ выводъ, что здѣсь рѣчь объ утвержденіи греческой митропольи, какъ формы церковнаго управленія, въ Кіевѣ. Въ это время, по даннымъ автора, болгарская независимая архіепископія была уничтожена и подпала подъ власть византійскаго патріархата. Грекамъ при этомъ удалось убѣдить и русскихъ признать церковную зависимость отъ Константинополя, съ чего и начался греческій періодъ нашей церковной исторіи. Въ разногласіи лѣтописей относительно именъ первыхъ русскихъ митрополитовъ авторъ видитъ подтвержденіе своему мнѣнію, какъ доказательство, что митрополитовъ съ этими спорными именами совсѣмъ не было и рядъ ихъ начался только съ Ѳеопемта. Но тутъ ошибочна самая исходная точка и, быть можетъ, данная ошибка послужила поводомъ ко всему столь шаткому построенію. М. Д. Приселковъ предполагаетъ, какъ нѣчто не требующее доказательствъ, будто лѣтописная замѣтка подъ 1037 годомъ говоритъ именно объ учрежденіи митрополичьей формы управленія. Но на что опирается подобная категоричность? И ранѣе было извѣстно это мѣсто лѣтописи, однако его понимали гораздо проще и естественнѣе: лѣтописецъ хочетъ сказать то, что онъ говоритъ, т. е., что въ 1037 году была заложена церковь св. Софіи, будущая соборная церковь митрополита. Кажется, смыслъ замѣчанія совершенно ясенъ. На какомъ же основаніи за-

мѣтку о „пространственной“ митрополіи превращать въ свидѣтельство о митрополіи административно-іерархической? Въ томъ обстоятельствѣ, что митрополичья Софія строится лишь въ 1037 г., нѣтъ ничего особенно удивительнаго. Очень естественно, что первоначально, на первыхъ шагахъ нашего христіанства, русскіе первоіерархи довольствовались сравнительно малою церковью Десятинною: нельзя же сразу требовать церковнаго великолѣпія. Потомъ Ярославъ, уже правитель прочно христіанизованной страны и могущественный князь, строитъ большій, величественнѣйшій храмъ для митрополичьей каѳедры. Это опять вполнѣ понятно. Какимъ же образомъ, не впадая въ искусственную натяжку, можно толковать, да еще категорически, слова лѣтописи о заложеніи „митропольи“ такъ, какъ толкуетъ М. Д. Приселковъ? А между тѣмъ, если бы не было этого искусственнаго толкованія, то можетъ быть и вся гипотеза не увидѣла бы свѣта. Что касается же именъ митрополитовъ, то здѣсь приходится замѣтить слѣдующее. Не входя въ детальный анализъ лѣтописныхъ свидѣтельствъ, скажемъ, что пускай имена Михаила и Леона не установлены твердо. Это само по себѣ свидѣтельствуетъ лишь объ одномъ, что почему бы то ни было у лѣтописца не было о данномъ предметѣ точныхъ данныхъ. Впрочемъ, не будемъ забывать, что имя Леона вычеркнуть не такъ легко и вполнѣ пріемлемо, что онъ дѣйствительно былъ. Во всякомъ же случаѣ, доказательствомъ въ пользу положенія М. Д. Приселкова колебаніе лѣтописныхъ свидѣтельствъ здѣсь могло бы служить только тогда, когда бы съ другихъ сторонъ гипотеза автора встрѣчала себѣ подтвержденіе и была пріемлема. А разъ она по существу оказывается невѣроятной, то ее никоимъ образомъ не въ состояніи спасти не совсѣмъ твердая установленность именъ первыхъ митрополитовъ. Затѣмъ, вѣдь въ этомъ оспариваемомъ спискѣ имѣется еще третье имя, уже безспорное, Іоанна. О существованіи Іоанна есть такія неопровержимыя свидѣтельства, что въ немъ не сомнѣвается и М. Д. Приселковъ. Только онъ находитъ такой спасительный для себя выходъ. Несторъ въ сказаніи о Борисѣ и Глѣбѣ называетъ упомянутаго Іоанна то архіепископомъ, то митрополитомъ. М. Д. Приселковъ думаетъ, что въ распоряженіи Нестора была запись, гдѣ Іоаннъ титуловался только архіепископомъ, митрополитомъ же дважды назвалъ его уже отъ себя. Не-

сторъ, примѣняясь къ современности. А если Іоаннъ титуловался архіепископомъ, то это былъ, очевидно, не русскій архіепископъ, а какой-то другой. Какой же? Да архіепископъ охридскій, которому подчинялась русская церковь и который въ извѣстные моменты наѣзжалъ въ Кіевъ, гдѣ и застаетъ его лѣтописное сказаніе. По свѣркѣ оказывается, что тогда и дѣйствительно архіепископомъ болгарскимъ былъ Іоаннъ. Такъ перебрасывается мостъ изъ Охриды въ Кіевъ. Но опять съ величайшею искусственностью. Очевидно, что совпаденіе имени (такого употребительнаго) двухъ іерарховъ въ извѣстный хронологическій моментъ на Руси и въ Болгаріи могло быть и чисто случайнымъ; и строить на такомъ совпаденіи что-либо трудно. Смѣшанное же титулованіе Іоанна у Нестора объяснимо разными обстоятельствами. Несторъ могъ и не знать уже съ полной отчетливостью разницы между титулами архіепископа и митрополита. А если онъ ее твердо зналъ, то не приведетъ ли насъ это къ другой догадкѣ, измѣняющей всю картину? Е. Е. Голубинскій не напрасно высказалъ предположеніе, именно на основаніи упомянутаго смѣшаннаго титулованія, что въ первое время русская церковь могла и дѣйствительно быть архіепископіей. Владиміръ, быть можетъ, впрямь добился отъ грековъ изъ Корсуня церковной автокефаліи, которая была утрачена при Ярославѣ въ силу какихъ-то обстоятельствъ. Допущеніе послѣднихъ ничего невѣроятнаго не представляетъ. Если М. Д. Приселковъ допускаетъ, что Ярослава уговорили стать въ зависимость отъ патріарха вмѣсто болгарскаго упраздненнаго архіепископа; то почему нельзя было уговорить его признать ту же зависимость и при другихъ обстоятельствахъ, хотя бы въ силу мотивовъ, принимаемыхъ Голубинскимъ? Что касается же самого предположенія первоначальной автокефаліи, то оно все-таки вѣроятнѣе предположенія зависимости отъ Охриды. Слѣдовательно, если создавать гипотезы, то приходится остановиться на этой, т. е. признать, что Іоаннъ былъ еще архіепископомъ или же что таковой титулъ имѣлъ его предшественникъ. Тогда объяснится и все то, для объясненія чего М. Д. Приселковъ привлекаетъ свою концепцію. Именно, понятно будетъ нѣсколько непріязненное отношеніе послѣдующихъ лѣтописцевъ—грекофиловъ къ первому времени нашей іерархіи, на каковой непріязненности настаиваетъ Приселковъ. Понятны будутъ нѣкоторыя исправленія первона-

чальныхъ записей, быть можетъ и недостаточно твердое извѣстіе о первыхъ первоіерархахъ. Въ концѣ концовъ, впрочемъ, повторяемъ, смѣшанное титулованіе Іоанна фактъ не настолько важный, чтобы на немъ строить грандіозное зданіе. Объясненій ему, какъ видно, находится нѣсколько, и въ общей исторической обстановкѣ объясненіе М. Д. Приселкова наименѣе убѣдительно.

Итакъ, охридская теорія оказывается совсѣмъ безъ опоры и явно построенной на пескѣ. А такъ какъ созданіе ея и ненужно, потому что начальная наша церковная исторія не представляетъ какихъ-либо необъяснимыхъ безъ новой гипотезы загадокъ; то едва ли построеніе М. Д. Приселкова— благодарный для автора трудъ. Впрочемъ, непріемлемость гипотетическихъ предположеній разсматриваемой книги, касающихся самыхъ первыхъ временъ христіанства на Руси, отнюдь не лишаетъ цѣны самый научный трудъ. Правда, тѣ положенія, на которыхъ мы остановились, являются самыми интересными по затрагиваемому ими предмету и наиболѣе новыми. Но помимо ихъ у автора много и другихъ, второстепенныхъ оригинальныхъ построеній, уже болѣе удачныхъ. Онъ съ большимъ искусствомъ анализируетъ лѣтописныя данныя и его изслѣдованіе даетъ не мало цѣнныхъ соображеній. Входить во всѣ детали мы здѣсь не можемъ. Интересующіеся отечественной исторіей, конечно, обратятся къ самой книгѣ.

Нельзя сказать, чтобы столько же интереса представляла книжка В. Пархоменко. И этотъ авторъ хочетъ быть оригинальнымъ. Но ему новыя построенія удаются слабѣе, чѣмъ М. Д. Приселкову. Г. Пархоменко выдвигаетъ давно извѣстную „славянскую“ теорію происхожденію русскаго государства и пытается примирить ее съ теоріей норманской, не совсѣмъ убѣдительно обособляя два русскихъ центра—Кіевъ и Новгородъ. Въ связи съ этимъ общимъ построеніемъ стоятъ отчасти у автора и его церковно-историческія соображенія. Думая, что полу-легендарные русскіе князья Аскольдъ и Диръ были туземными князьями, г. Пархоменко считаетъ возможнымъ повѣрить смутному преданію о христіанствѣ Аскольда и самую гибель его ставитъ въ связь съ его христіанской политикой. Эта мысль о князѣ-христіанинѣ въ Кіевѣ на самомъ разсвѣтѣ русской исторической жизни была бы интересна, еслибы имѣла подъ собою сколько-нибудь

твердую почву. Къ сожалѣнію, таковой почвы у Пархоменко не имѣется, а только однѣ рискованныя гаданія. Поводъ къ гаданію подаетъ случайное замѣчаніе лѣтописца, что Аскольдъ былъ погребенъ на томъ мѣстѣ, гдѣ впослѣдствіи кѣмъ-то была построена церковь св. Николая. Авторъ, конечно, думаетъ, что построена церковь на этомъ мѣстѣ намѣренно и что строитель хотѣлъ отмѣтить христіанское состояніе несчастнаго Аскольда. Но подобной намѣренности у лѣтописца прямо не указывается. Скорѣе напротивъ: если бы лѣтописецъ предполагалъ намѣренность, то онъ это долженъ бы отмѣтить. Постройка церкви на данномъ мѣстѣ могла объясняться чисто топографическими условіями. Да если строитель и зналъ о могилѣ Аскольда, то онъ могъ именно избрать это мѣсто и вовсе безъ предположенія Аскольдовой христіанизаціи. Мѣсто было примѣчательное; а могила князя-язычника не препятствовала христіанской рукѣ воздвигать храмъ. Между тѣмъ историческая обстановка для принятія Аскольдова крещенія совершенно неблагопріятна. Крещеніе князя во всякомъ случаѣ предполагаетъ значительную распространенность христіанства въ Кіевѣ. Таковой же распространненности въ то время быть не могло, какъ свидѣтельствуютъ дальнѣйшія событія, и г. Пархоменко самъ даетъ понять, что Кіевъ былъ еще глубоко языческимъ. Допустить въ Аскольдѣ выдающееся тяготѣніе къ христіанству и выдающееся политическое неблагоразуміе мы не имѣемъ основаній. Да и безъ этой гипотезы вполнѣ объяснимо Аскольдово паденіе. Быть можетъ, Олегъ опирался въ борьбѣ съ Аскольдомъ и на кіевскихъ измѣнниковъ. Развѣ для этого нужны были непремѣнно религіозныя разногласія? Мало ли бывало измѣнъ и во времена христіанскія!

Относительно крещенія Ольги г. Пархоменко пробуетъ установить нѣчто новое въ обстоятельствахъ этого крещенія. Вопреки сложившимся взглядамъ, онъ относитъ крещеніе Ольги не къ 954—955 г., а къ 960—962 гг. По его мнѣнію, извѣстіе Константина Багрянороднаго о посѣщеніи Ольгою Царьграда въ 957 г. свидѣтельствуетъ, что она тогда еще была язычницей: Константинъ ничего не говоритъ о ея крещеніи и называетъ ее языческимъ именемъ Ольги. Что касается же упоминаемаго Порфиророднымъ пресвитера Григорія, то это могъ быть и не духовникъ Ольги, а посторонній священникъ, попавшій въ составъ свиты. Затѣмъ, въ

959 г. Ольга посылала пословъ къ Оттону, а по сохранившимся извѣстіямъ крестилась она въ Царьградѣ. Значитъ, послѣднее произошло уже послѣ 959 г., и именно въ 960—962 г.г., когда между Русью и Византіей заключено было какое-то политическое соглашеніе. Для сохраненія мѣста крещенія—Царьграда Пархоменко предполагаетъ вторичную поѣздку сюда Ольги. Конечно, во всемъ этомъ построеніи, быть можетъ, и есть нѣкоторая логика. Но не является ли оно гораздо болѣе искусственнымъ, чѣмъ доселѣ болѣе принятое мнѣніе Голубинскаго? Вѣдь, во-первыхъ, оригинальная постройка г. Пархоменко требуетъ, чтобы мы совсѣмъ зачеркнули дату нашихъ первоначальныхъ писателей, которымъ трудно не вѣрить,—954—955 г.г. Во-вторыхъ, оно требуетъ, чтобы мы признали никому неизвѣстную вторую поѣздку Ольги въ Царьградъ въ 960—961 г.г. Въ-третьихъ, оно заставляетъ закрыть глаза на странное обстоятельство: западные лѣтописцы, говорящіе о посольствѣ Ольги къ Оттону въ 959 г., видимо считаютъ, что Ольга въ тотъ моментъ была уже крещена; а по г. Пархоменко выходитъ, что за епископомъ посылала (по его мнѣнію—посылала) язычница княгиня. А между тѣмъ всѣ эти жертвы здравымъ историческимъ смысломъ совсѣмъ не нужны, такъ какъ требуются исключительно для придуманной авторомъ невозможности признать въ русской княгинѣ въ Царьградѣ въ 957 г. христіанку. Въ дѣйсвительности, если такіе авторитеты, какъ Голубинскій и др. видятъ въ извѣстіи Константина Багрянороднаго совсѣмъ обратное, то значитъ тутъ ни малѣйшей „невозможности" нѣтъ. Наоборотъ, вѣроятность говоритъ за христіанское состояніе Ольги въ 957 г. Значитъ, искусственное построеніе г. Пархоменко падаетъ само собою. Что касается же его мнѣнія о христіанизаторскихъ планахъ Ольги по отношенію къ русскому государству, то о немъ надо сказать то же, что было сказано по поводу аналогичнаго мнѣнія М. Д. Приселкова.

Нѣкоторые новые штрихи пробуетъ внести г. Пархоменко и въ исторію крещенія Владиміра и Руси. Подобно Приселкову, и онъ (вслѣдъ за общимъ руководителемъ А. А. Шахматовымъ), полагаетъ, что Русь крещена была вмѣстѣ съ Владиміромъ во время пребыванія въ Кіевѣ греческаго посольства, тотчасъ же послѣ заключенія договора Владиміра съ Василіемъ. А затѣмъ, Пархоменко, какъ и мы говорили выше, на-

ходитъ, что по хронологической связи событій, если посольство Василія могло быть въ Кіевѣ лишь въ самомъ концѣ 987 г., то крещеніе кіевлянъ (да и Владиміра) падетъ уже на 988 годъ. Но если здѣсь г. Пархоменко совпадаетъ съ г. Приселковымъ, то намъ нѣтъ нужды повторять сказанное прежде по поводу второго. Мы видѣли, что съ точки зрѣнія вѣроятности допустить крещеніе Руси раньше корсунскаго похода въ высшей степени трудно, гораздо труднѣе, чѣмъ примириться съ тѣми неудобствами, какія привели А. А. Шахматова и его послѣдователей къ 987—988 г.г. А отечественная хронологія наша страдаетъ во всѣхъ случаяхъ одинаково, такъ какъ ея наиболѣе достовѣрная дата крещенія Владиміра—987 г. все равно никакъ не подойдетъ къ датѣ крещенія кіевлянъ. Стало быть, нашъ авторъ не счастливѣе въ данномъ пунктѣ, чѣмъ въ прочихъ.

Указанными новыми построеніями и исчерпывается новое церковно-историческое содержаніе сочиненія В. Пархоменко, не идущаго въ изслѣдованіи дальше крещенія Руси. Однако, опять-таки мы далеки отъ намѣренія обезцѣнивать его исканія. Оба автора, хотя и въ разной мѣрѣ, посвящая свой трудъ на разработку начальныхъ моментовъ нашей исторіи, дѣлаютъ дѣло, за которое наука всегда будетъ благодарна. И если научное творчество здѣсь не всегда оправдывается результатами, то это общій удѣлъ научныхъ изысканій. Чѣмъ дальше вглубь временъ, тѣмъ труднѣе добываются крупицы истины (хотя бы по критерію вѣроятности).

И мы можемъ смѣло сказать, что лѣтописное богатство наше представляетъ еще широкое поле для новыхъ работниковъ.

Проф. **Б. Титлиновъ.**

# Къ вопросу объ отношеніи этики античныхъ философовъ къ христіанской.

Разъясненія на „Критическія замѣчанія, сдѣланныя на магистерскомъ коллоквіумѣ И. Я. Чаленко вторымъ оффиціальнымъ оппонентомъ, профессоромъ С. М. Заринымъ“.

---

Въ „Христіанскомъ Чтеніи“ за іюль-августъ м.м. 1913 года помѣщена статья профессора С. М. Зарина: „Критическія замѣчанія, сдѣланныя на магистерскомъ коллоквіумѣ И. Я. Чаленко вторымъ оффиціальнымъ оппонентомъ профессоромъ С. М. Заринымъ“. Авторъ этой статьи професс. С. М. Заринъ имѣетъ въ виду мое сочиненіе: „Независимость христіанскаго ученія о нравственности отъ этики античныхъ философовъ“ I—II ч.ч. Полтава 1912 г. Въ виду того, что тѣ отвѣтныя возраженія, какія мною были высказаны на самомъ коллоквіумѣ, естественно, не могли быть отмѣчены авторомъ помѣщенной въ „Христіанскомъ Чтеніи“ статьи, а въ особенности въ виду того, что нѣкоторые изъ вопросовъ, затронутыхъ моимъ почтеннымъ критикомъ, имѣютъ въ той или иной степени общій, принципіальный характеръ,—я и считаю умѣстнымъ въ настоящей замѣткѣ въ общихъ чертахъ письменно изложить сущность тѣхъ отвѣтныхъ разъясненій, какія мною были сдѣланы на коллоквіумѣ.

По поводу первой части моего сочиненія, ставящей своею задачею дать историческій обзоръ литературы предмета, точнѣе—дать болѣе или менѣе систематизированный подгото-

вительный матеріалъ для историко-критическаго обзора литературы предмета въ точномъ смыслѣ этого слова,—профессоръ С. М. Заринъ дѣлаетъ мнѣ возраженіе въ томъ смыслѣ, что эта задача не осуществлена мною должнымъ образомъ даже въ той упрощенной формѣ, въ какой я эту задачу формулировалъ, поскольку я ограничиваюсь лишь простымъ подведеніемъ воззрѣній на интересующій меня вопросъ тѣхъ или иныхъ ученыхъ подъ нѣсколько рубрикъ, излагая послѣдовательно воззрѣнія каждаго изъ нихъ. По мнѣнію профессора С. М. Зарина, „было бы... болѣе цѣлесообразно въ каждомъ изъ указанныхъ типовъ воззрѣнія выдѣлить и охарактеризовать—какъ общую имъ всѣмъ основу, такъ и различные частные, наиболѣе типичные оттѣнки аргументаціи и особенности въ раскрытіи и обоснованіи общихъ имъ всѣмъ тезисовъ. Такая постановка... дала бы дѣйствительно цѣнные результаты, въ сжатой формѣ сообщила бы ясное представленіе о каждомъ типѣ воззрѣній въ его существенныхъ положеніяхъ и главнѣйшихъ обоснованіяхъ, причемъ достаточно видны были бы его сильныя и слабыя стороны“. Со всѣми этими замѣчаніями моего почтеннаго критика, по существу дѣла, я не могу не согласиться и въ отвѣтъ на сдѣланное мнѣ въ данномъ случаѣ возраженіе могу отвѣтить лишь то, что если бы первая часть моего сочиненія должнымъ образомъ удовлетворяла тѣмъ требованіямъ, какія къ ней предъявилъ мой критикъ, то она представляла бы изъ себя уже не „болѣе или менѣе систематизированный подготовительный матеріалъ для историко-критическаго обзора литературы даннаго предмета въ точномъ смыслѣ этого слова“, а законченную научную обработку этого матеріала и потому имѣла бы самостоятельное научное значеніе. Но такого рода сложной задачи по отношенію къ первой, вступительной части моего сочиненія я, вѣдь, себѣ и не ставилъ. Вопросъ, т. о., сводится къ тому, насколько *научно обязательной* была для меня та, именно, постановка вопроса, на какую указываетъ мой почтенный критикъ, и нужно ли было, вообще, предлагать читателю первую часть моего сочиненія въ томъ несовершенномъ видѣ, въ какомъ она вышла въ свѣтъ. Въ этомъ отношеніи я стоялъ на такой точкѣ зрѣнія: полагая научный центръ тяжести моего сочиненія во второй его части, я, поскольку дѣло касается первой части, руководствовался скромнымъ мотивомъ —

лучше дать что нибудь, чѣмъ ничего... Мы сплошь и рядомъ видимъ, что авторы несомнѣнно цѣнныхъ научныхъ трудовъ, въ качествѣ предисловія или послѣсловія къ своимъ сочиненіямъ, часто ограничиваютя однимъ простымъ перечнемъ литературы интересующаго ихъ предмета, очевидно полагая, что и этотъ упрощенный до крайнихъ предѣловъ обзоръ литературы предмета можетъ имѣть для нѣкоторыхъ читателей извѣстный интересъ. Я же въ первой части моего сочиненія не ограничиваюсь простымъ перечнемъ литературы предмета, а излагаю также воззрѣнія различныхъ ученыхъ, въ той или иной степени касавшихся интересующаго меня вопроса, и нѣсколько систематизирую эти воззрѣнія. Мнѣ казалось, что это все-таки нѣчто большее, чѣмъ простой перечень литературы предмета...

Болѣе подробно професс. С. М. Заринъ останавливается въ своихъ критическихъ замѣчаніяхъ на II часть моего сочиненія и, прежде всего, отмѣчаетъ отсутствіе должнаго соотвѣтствія между второю (систематическою) и первою частью моего изслѣдованія, поскольку тѣ представители отрицательной критики, воззрѣнія которыхъ у меня изложены въ I ч., по словамъ професс. С. М. Зарина „предполагаютъ и указываютъ въ греческой философіи лишь элементы и отдѣльные моменты, послужившіе—наряду съ другими факторами и подъ ихъ воздѣйствіемъ—такъ сказать, матеріаломъ, изъ коего образовалось христіанское ученіе о нравственности, тогда какъ въ изслѣдованіи И. Я. Чаленко сравнивается каждая изъ взятыхъ авторомъ для разсмотрѣнія философскихъ системъ въ ея цѣломъ съ христіанскимъ ученіемъ о нравственности внѣ связи съ другими предполагаемыми факторами". По мнѣнію професс. С. М. Зарина, я не обратилъ вниманія на то обстоятельство, что сторонники генетической зависимости христіанства отъ предшествующаго ему хода религіозно нравственнаго развитія человѣчества стремятся „расширить объемъ привлекаемыхъ ими матеріаловъ почти до безконечности. Въ частности, привлекаются въ цѣляхъ сближенія съ христіанствомъ—не только іудейство, но и восточныя религіи, особенно, т. н., Передней Азіи, мистерическіе культы и т. д.", а иногда „считаютъ нужнымъ подчеркивать плодотворное воздѣйствіе на первохристіанскую этику собственно уже не философской, а именно народной античной этики".

Но вѣдь, и мой почтенный критикъ соглашается съ тѣмъ, что „выдѣленіе одного изъ нѣсколькихъ факторовъ—съ цѣлью детальнаго научнаго изслѣдованія его природы и вліяній—вполнѣ законно". Правда, вслѣдъ за этимъ, и профес. С. М. Заринъ дѣлаетъ оговорку въ томъ смыслѣ, что „когда дѣлаются общіе выводы, то слѣдуетъ непремѣнно имѣть въ виду и другіе факторы"; но дѣло въ томъ, что въ своемъ сочиненіи такого, именно, рода общихъ научныхъ выводовъ я вовсе не дѣлаю, такъ какъ и не ставилъ ихъ задачей своего изслѣдованія. Научныя рамки моего сочиненія вполнѣ опредѣленны и не такъ ужъ широки: задачей своего изслѣдованія я поставилъ—доказать независимость христіанскаго ученія о нравственности именно отъ этики, *античныхъ философовъ*—не больше этого, и въ своихъ научныхъ выводахъ я старался сознательно не выходить изъ этихъ рамокъ, хотя возможно, что въ самомъ тонѣ моей аргументаціи мѣстами, ненамѣренно съ моей стороны, проглядываетъ мое внутреннее убѣжденіе въ томъ, что христіанское ученіе о нравственности генетически, по существу, не зависимо не только отъ этики античныхъ философовъ, но и вообще отъ предшествующаго ему естественно-историческаго хода религіозно-нравственнаго развитія человѣчества. Я не имѣлъ ни времени, ни возможности представить детальное научное обоснованіе этого моего убѣжденія, но также не считалъ себя вправѣ, на ряду съ античной философской этикой, лишь „слегка" и, такъ сказать, „попутно", коснуться другихъ историческихъ факторовъ, на какіе часто любятъ ссылаться представители отрицательной критики, такъ какъ полагалъ, что это все равно не дало бы мнѣ права сдѣлать общій *научный* выводъ о генетической независимости христіанской морали отъ предшествующаго христіанству естественно - историческаго хода религіозно-нравственнаго развитія человѣчества. Если бы я это сдѣлалъ, то всякій, прочитавшій мое сочиненіе (и, я увѣренъ, мой почтенный критикъ—первый), съ полнымъ правомъ послалъ бы мнѣ упрекъ въ голословности и научной необоснованности такихъ моихъ „общихъ выводовъ"... Что же касается того замѣчанія профес. С. М. Зарина, что въ то время, какъ сторонники сближенія христіанства съ античной философіей отмѣчаютъ въ этой послѣдней лишь отдѣльные элементы, которые только на ряду съ другими факторами, послужили яко бы матеріаломъ для образованія хри-

стіанства, тогда какъ я сравниваю каждую изъ взятыхъ мною философскихъ системъ въ ея цѣломъ,—то въ данномъ случаѣ я могу сказать то, что я вовсе не считалъ для себя научно обязательнымъ изслѣдовать затронутый мною вопросъ въ тѣхъ, именно, сравнительно узкихъ рамкахъ, въ какихъ его угодно ставить сторонникамъ сближенія христіанства съ античной философіей. Научныя рамки моего изслѣдованія съ этой стороны во всякомъ случаѣ не у́же тѣхъ, какія предлагаются представителями отрицательной критики, и, если бы мнѣ удалось доказать, что та или иная античная моральная философская система, въ ея цѣломъ, по существу противоположна христіанскому ученію о нравственности,—то этимъ самымъ мною данъ былъ бы вполнѣ опредѣленный отрицательный отвѣтъ и на вопросъ о значеніи тѣхъ отдѣльныхъ элементовъ въ античной философіи, которые яко бы послужили матеріаломъ для образованія христіанства. Частныя и второстепенныя точки сближенія христіанской морали съ античной философской моралью, естественно, должны утратить свое рѣшающее значеніе послѣ того, какъ доказана ихъ генетическая несоизмѣримость въ самыхъ ихъ основахъ. Но удалось ли мнѣ въ своемъ изслѣдованіи научно доказать эту генетическую несоизмѣримость, по существу, христіанской морали съ античной философской этикой? И съ этой стороны профес. С. М. Заринъ дѣлаетъ мнѣ нѣсколько важныхъ возраженій, притомъ, болѣе или менѣе принципіальнаго характера.

Професс. С. М. Заринъ, прежде всего, подвергаетъ критикѣ основную мысль всей II ч. моего сочиненія,—мысль о томъ, что между морально-психологическимъ типомъ античнаго философа—моралиста, какъ послѣдовательно развитымъ разсудочно-интеллектуальнымъ типомъ, и морально-психологическимъ типомъ истиннаго христіанина, какъ типомъ сердечно-волевымъ,—существуетъ діаметральная противоположность, исключающая возможность естественно-исторической эволюціи отъ одного къ другому. Професс. С. М. Заринъ отмѣчаетъ, что я, высказавъ на основаніи будто-бы чисто апріорныхъ данныхъ мысль о полярной психологической противоположности двухъ морально-психологическихъ типовъ (разсудочно-интелектуальнаго и сердечно-волевого) и подчеркнувъ то положеніе, что первый изъ этихъ типовъ является искаженіемъ нормальнаго морально-психологиче-

скаго типа,—въ то же время не далъ въ своемъ сочиненіи вполнѣ яснаго и категорическаго отвѣта на тотъ вопросъ, „могъ ли сердечно-волевой типъ—въ теоріи и жизни—хотя бы въ зачаточномъ состояніи—проявляться и раскрываться до и внѣ христіанства, собственными силами самого невозрожденнаго человѣка,—или здѣсь ему не оказалось не только простора, но и никакого мѣста“. Професс. С. М. Заринъ, правда, соглашается, что, поскольку дѣло касается античныхъ философовъ, у меня данъ вполнѣ опредѣленный и притомъ отрицательный отвѣтъ на этотъ вопросъ; „но какъ,—спрашиваетъ С. М. Заринъ, обстояло дѣло въ другихъ сферахъ до-христіанскаго человѣчества“?. На этотъ-то вопросъ, по мнѣнію моего почтеннаго критика, у меня нѣтъ яснаго и опредѣленнаго отвѣта.—Нѣтъ и не могло и не должно быть такого отвѣта,—замѣчу я, поскольку это не входило въ прямую научную задачу моего изслѣдованія, имѣющаго дѣло лишь съ вопросомъ объ отношеніи христіанскаго ученія о нравственности, именно, къ *античной философской этикѣ*, а не вообще къ нравственнымъ воззрѣніямъ до-христіанскаго человѣчества. Правда, у меня, дѣйствительно, опредѣленно формулирована общая мысль о діаметральной *психологической* несоизмѣримости разсудочно-интеллектуальнаго и сердечно-волевого типовъ и—позволю себѣ замѣнить—не только a priori формулирована, какъ это утверждаетъ мой почтенный критикъ, но, по мѣрѣ возможности, и обоснована, поскольку мною указано достаточное количество присущихъ тому и другому типу характерныхъ психологическихъ чертъ, рисующихъ ихъ взаимоотношеніе, именно, со стороны ихъ внутренней противоположности по существу. Но мое научное убѣжденіе въ психологической діаметральной противоположности этихъ двухъ морально-психологическихъ типовъ мнѣ еще не давало права a priori дѣлать столь широкій научный выводъ, какой хотѣлъ бы найти въ моемъ сочиненіи мой критикъ, т. е. опредѣленное заключеніе о томъ, могъ ли сердечно-волевой типъ, хотя бы то въ зачаточномъ видѣ, проявляться и раскрываться въ до-христіанскомъ человѣчествѣ: вѣдь если между этими морально-психологическими типами, съ моей точки зрѣнія, и „нѣтъ непосредственнаго *психологическаго* перехода, вслѣдствіе чего измѣненіе одного изъ нихъ въ другой, противоположный ему, предполагаетъ не простую эволюцію, а коренной переворотъ во всей ду-

шевной структурѣ даннаго лица или общества",—то это обстоятельство само по себѣ a priori еще не исключаетъ возможности *историческаго* превращенія одного изъ этихъ типовъ въ другой, если не въ формѣ эволюціи, то, по крайней мѣрѣ, въ формѣ „коренного переворота во всей душевной структурѣ даннаго лица или общества". Вопросъ этотъ, поскольку дѣло касается до христіанскаго человѣчества, съ моей точки зрѣнія, научно можетъ быть рѣшенъ только a posteriori—путемъ не только психологическаго, но также *историческаго* изслѣдованія. Мое сочиненіе и представляетъ изъ себя посильный опытъ такого *апостеріорно-историческаго* рѣшенія этого вопроса, притомъ въ сравнительно узкихъ рамкахъ—въ приложеніи къ представителямъ *античной философіи*. Что же касается того, „какъ обстояло дѣло въ другихъ областяхъ до-христіанскаго человѣчества", то, за исключеніемъ одной случайной замѣтки, которую цитируетъ мой почтенный критикъ, этого вопроса я—повторяю—не касался вовсе, хотя я лично и убѣжденъ, что естественно-историческій ходъ развитія другихъ до-христіанскихъ народовъ, въ общемъ, представляетъ изъ себя ту же картину, что и исторія греко-римскаго міра. Въ своемъ сочиненіи я не касался даже самаго вопроса о томъ, какой изъ двухъ отмѣченныхъ мною морально-психологическихъ типовъ нашелъ свое выраженіе въ религіозно-философскихъ системахъ и міросозерцаніи другихъ до-христіанства народовъ, помимо грековъ и римлянъ.

Професс. С. М. Заринъ далѣе подвергаетъ критикѣ самый основной тезисъ II ч. моего сочиненія, т. е. мою мысль о діаметральной противоположности двухъ отмѣченныхъ мною морально-психологическихъ типовъ — разсудочно-интеллектуальнаго и сердечно-волевого, въ частности, поскольку дѣло касается внутренняго взаимоотношенія морально-психологическаго типа античнаго философа-моралиста, съ одной стороны, и морально-психологическаго типа истиннаго христіанина, съ другой. Этотъ мой тезисъ, по мнѣнію професс. С. М. Зарина, „нуждается въ серьезныхъ оговоркахъ и существенныхъ ограниченіяхъ, а въ приданной ему И. Я. Чаленко (т. е. мною) слишкомъ категорической формулировкѣ, даже не совсѣмъ правиленъ".

Полярной противоположности между указываемыми мною двумя морально-психологическими типами, при которой не-

возможенъ непосредственный переходъ изъ одного въ другой, по мнѣнію професс. С. М. Зарина, нельзя допустить прежде всего, „съ точки зрѣнія понятія о душѣ и ея способностяхъ, какъ оно установлено въ современной психологіи“, поскольку эта послѣдняя на отдѣльныя душевныя способности смотритъ лишь какъ на различныя проявленія одной и той же силы. Но вѣдь и я въ своемъ сочиненіи нигдѣ ни единымъ словомъ не отстаиваю того устарѣлаго взгляда на отдѣльныя душевныя способности, въ силу котораго эти послѣднія разсматриваются, какъ самостоятельныя душевныя силы или даже части души, а своимъ подчеркиваніемъ того положенія, что разсудочно-интеллектуальный и сердечно-волевой морально-психологическіе типы различаются между собой лишь рѣшительнымъ *преобладаніемъ* дѣятельности тѣхъ или иныхъ душевныхъ способностей по сравненію съ другими,—я, хотя косвеннымъ образомъ, но тѣмъ не менѣе вполнѣ опредѣленно становлюсь на сторону монистическаго представленія о душевныхъ способностяхъ человѣка. Діаметральную противоположность между разсудочно-интеллектуальнымъ и сердечно-волевымъ морально-психологическими типами я, такимъ образомъ, усматриваю не въ томъ, что въ первомъ изъ нихъ вовсе нѣтъ на лицо сердечно-волевыхъ элементовъ или что во второмъ изъ нихъ нѣтъ на лицо элементовъ разсудочно-интеллектуальныхъ, а въ томъ, что *преобладаніе* разсудочно-интеллектуальныхъ элементовъ въ душевной жизни перваго изъ упомянутыхъ мною типовъ и элементовъ сердечно-волевыхъ во второмъ изъ нихъ оказывается настолько опредѣленнымъ и рѣшительнымъ, что непосредственный *психологическій* переходъ одного изъ этихъ типовъ въ другой означаетъ уже не простую психическую эволюцію, а коренной переворотъ въ душевной жизни человѣка, подобно тому, какъ, напр., нѣтъ непосредственнаго психологическаго перехода (въ формѣ эволюціи), отъ сангвиническаго темперамента къ холерическому, отъ холерическаго къ флегматическому и т. п., а если бы этотъ переходъ какъ-нибудь и совершался, то онъ означалъ бы не эволюцію того или иного темперамента, а именно радикальный переворотъ во всей душевной структурѣ даннаго лица. При этомъ, я не только не отрицаю, но даже прямо подчеркиваю то обстоятельство, что въ своемъ послѣдовательномъ развитіи разсудочно-интеллектуальный и сердечно-волевой типы встрѣчаются сравнительно рѣдко.

Правда, этими своими замѣчаніями я, повидимому, ослабляю значеніе и силу той діаметральной противоположности между разсудочно-интеллектуальнымъ и сердечно-волевымъ типами, о какой у меня шла рѣчь выше: разъ я говорю лишь о *преобладаніи* въ разсудочно-интеллектуальномъ типѣ интеллектуальныхъ элементовъ надъ сердечно-волевыми, то тѣмъ самымъ, повидимому, я уже не вправѣ говорить о *діаметральной противоположности* этого типа типу сердечно-волевому, а вмѣстѣ съ тѣмъ не вправѣ a priori отрицать *возможности* историческаго перехода одного изъ нихъ въ другой,—въ частности, не вправѣ отрицать возможности эволюціи разсудочно-интеллектуальнаго типа античнаго философа-моралиста въ сторону сердечно-волевого типа христіанина. И професс. С. М. Заринъ, поскольку дѣло касается отстаиваемаго мною характера взаимоотношеній между морально-психологическимъ типомъ античнаго философа-моралиста, съ одной стороны, и морально-психологическимъ типомъ христіанина, съ другой,—подчеркиваетъ то самопротиворѣчіе, въ какое я въ данномъ случаѣ, повидимому, впадаю.

Въ объясненіе, я въ данномъ случаѣ считаю нужнымъ отмѣтить, во-первыхъ, то обстоятельство, что, поскольку дѣло касается возможности или невозможности эволюціи разсудочно-интеллектуальнаго типа античнаго философа-моралиста въ сторону сердечно-волевого типа христіанина,—я въ своемъ сочиненіи отъ начала и до конца стою не на апріорной, а на строго *апостеріорной* точкѣ зрѣнія, вездѣ ссылаясь на фактическія, документальныя данныя, заимствованныя мною изъ произведеній разсматриваемыхъ мною античныхъ философовъ, такъ какъ, съ моей точки зрѣнія, *психологическая* несоизмѣримость разсудочно-интеллектуальнаго и сердечно-волевого типовъ сама по себѣ, a priori еще не исключаетъ *возможности* естественно-историческаго перехода одного изъ нихъ въ другой, если не въ формѣ эволюціи, то, по крайней мѣрѣ, такъ сказать, въ формѣ душевной революціи. Этотъ вопросъ, въ отношеніи къ тѣмъ или инымъ частнымъ историческимъ явленіямъ и фактамъ, можетъ быть рѣшенъ только *a posteriori*. Во-вторыхъ, поскольку вопросъ касается, именно, *античныхъ философовъ-моралистовъ*, то ссылка моего почтеннаго критика на признаваемую мною у этихъ послѣднихъ наличность достаточнаго количества сердечно-волевыхъ элементовъ, присущихъ и морально-психологическому типу хри-

стіанина, сама по себѣ, какъ мнѣ кажется, нисколько не ослабляетъ значенія и силы той отстаиваемой мною діаметральной противоположности между морально-психологическимъ типомъ античнаго философа-моралиста и морально-психологическимъ типомъ христіанина, при которой не возможна генетическая зависимость второго отъ перваго. Дѣло въ томъ, что историческое взаимоотношеніе обоихъ этихъ типовъ я на протяженіи всей II ч. моего сочиненія разсматриваю подъ *эволюціонно-динамическимъ* угломъ зрѣнія, а не *статическимъ*, подъ какимъ, какъ мнѣ кажется, смотритъ на дѣло мой почтенный критикъ. Съ моей *эволюціонно-динамической* точки зрѣнія, діаметральная противоположность между обоими разсматриваемыми мною морально-психологическими типами и неизмѣримое превосходство морально-психологическаго типа христіанина надъ типомъ античнаго философа-моралиста заключается не въ томъ, что истинному послѣдователю Христову присуща полнота сердечно-волевыхъ элементовъ, въ то время какъ античные философы были вовсе лишены этихъ чертъ,—а въ томъ, что въ душевномъ укладѣ античныхъ философовъ-моралистовъ, какъ это доказывается всей исторіей развитія античной философской этики, *обнаруживается вполнѣ опредѣленная и рѣшительная тенденція къ постепенному неуклонному ослабленію сердечно-волевыхъ элементовъ и постепенное одностороннее развитіе элементовъ разсудочно-интеллектуальныхъ*, тогда какъ въ развитіи морально-психологическаго типа христіанина замѣчается какъ разъ обратная *тенденція*. Діаметральная противоположность между этими обоими типами, такимъ образомъ, заключается въ рѣшительной противоположности ихъ *стремленій* и тѣхъ *направленій*, по какимъ идетъ ихъ *историческое развитіе*. Тотъ или иной изъ античныхъ философовъ въ извѣстный данный моментъ можетъ обладать тѣми или иными сердечно-волевыми элементами, пожалуй, не въ меньшей степени, какъ и любой изъ рядовыхъ христіанъ, и, если ихъ взаимоотношеніе мы будемъ оцѣнивать со *статической* точки зрѣнія, то въ нѣкоторыхъ случаяхъ должны будемъ признать наличность между ними большой этической близости; но мнѣ кажется, что, при опредѣленіи сравнительной моральной цѣнности тѣхъ или иныхъ лицъ или морально-психологическихъ типовъ, *эволюціонно-динамическая* точка зрѣнія имѣетъ, если не бо̀льшія научныя права на свое признаніе, то, по крайней мѣрѣ,

не меньшія, какъ и точка зрѣнія *статическая*, въ особенности, если мы будемъ имѣть въ виду извѣстное ученіе Господа Іисуса Христа о безконечномъ идеалѣ нравственнаго совершенства человѣка: въ дѣлѣ нашего нравственнаго совершенства, никакъ не совмѣстимаго съ духовной неподвижностію и застоемъ, мнѣ кажется, важна не столько та ступень, какую въ тотъ или иной моментъ занимаетъ человѣкъ на лѣстницѣ своего нравственнаго прогресса, *сколько то направленіе, по какому онъ движется вверхъ или внизъ.* И если данное лицо или морально-психологическій типъ обнаруживаетъ опредѣленную и неуклонную тенденцію спускаться внизъ по лѣстницѣ нравственнаго прогресса, какъ это мы усматриваемъ въ исторіи развитія морально-психологическаго типа античнаго философа-моралиста,—то, пусть онъ въ данный моментъ занимаетъ и сравнительно высокія ступени, но мы все-таки признаемъ его нравственно стоящимъ ниже того человѣка, который, хотя на лѣстницѣ своего нравственнаго совершенства пока еще стоитъ не особенно высоко, зато обнаруживаетъ *опредѣленное и неуклонное стремленіе подыматься все выше и выше*, поскольку первый *стремится* внизъ, а второй вверхъ—къ идеалу нравственнаго совершенства. Естественно, что съ той *эволюціонно-динамической* точки зрѣнія, на какой въ своемъ изслѣдованіи я стою, наличность въ новозавѣтныхъ писаніяхъ и въ святоотеческой литературѣ отдѣльныхъ религіозно-нравственныхъ терминовъ и понятій, повидимому родственныхъ съ тѣми, какія имѣются и въ античной философіи, нисколько не можетъ говорить противъ основного тезиса моего сочиненія — о діаметральной несоизмѣримости и генетической независимости морально-психологическаго типа христіанина отъ морально-психологическаго типа античнаго философа-моралиста,—поскольку оба эти типа я сопоставляю между собой съ точки зрѣнія ихъ *общаго душевнаго уклада*, точнѣе, *общаго направленія въ развитіи ихъ религіозно-нравственныхъ стремленій*, а не съ точки зрѣнія частныхъ моментовъ ихъ міросозерцанія и душевнаго уклада. Внѣшняя и частичная близость и даже совпаденіе между собою извѣстныхъ религіозно-нравственныхъ понятій и терминовъ античной моральной философіи, съ одной стороны, и новозавѣтныхъ и святоотеческихъ писаній, съ другой, — окажется, по существу, не только внѣшней, но, въ большинствѣ случаевъ, и чисто-призрачной, *если мы эти термины и понятія ста-*

*немъ разсматривать, такъ сказать, въ контекстѣ общаго уклада душевной жизни античнаго философа, съ одной стороны, и истиннаго Христова послѣдователя, съ другой.* Въ данномъ случаѣ мы безусловно должны считаться съ тѣмъ несомнѣннымъ психологическимъ фактомъ, что не только характеръ цѣлаго душевнаго организма извѣстнаго лица обусловливается природою и характеромъ его составныхъ психическихъ элементовъ, но и наоборотъ—характеръ этихъ послѣднихъ прежде всего (хотя бы въ силу психическихъ законовъ апперцепціи и ассоціаціи) въ громадной степени обусловливается природою и характеромъ *общей душевной организаціи* даннаго индивидуума.

Проф. С. М. Заринъ полагаетъ, что генетическая несоизмѣримость сопоставляемыхъ мною морально-психологическихъ типовъ удобнѣе всего могла бы быть выяснена, если бы за основу классификаціи этихъ типовъ я положилъ не *формальное* различіе ихъ по тѣмъ способностямъ, какія являются особенно характерными для того и другого типа, а „реальныя начала",—любовь съ одной стороны, какъ характерную черту истиннаго христіанина, и эгоизмъ, съ другой, присущій типу античнаго философа-моралиста. Но мнѣ кажется, что „реальныя начала"—любовь и эгоизмъ,—и съ психической и съ этической точки зрѣнія, являются понятіями далеко не первичными въ общей системѣ психологическихъ и этическихъ понятій и, по сравненію съ формально-психическими особенностями въ душевномъ укладѣ человѣка, значительно болѣе сложными и менѣе общими, а потому для своего объясненія они нуждаются въ томъ, чтобы ихъ генетически вывести изъ другихъ *болѣе основныхъ и первичныхъ* элементовъ душевной жизни. Въ своемъ изслѣдованіи я и пытался реальныя начала—любовь и эгоизмъ—генетически вывести изъ болѣе первичныхъ и основныхъ формально-психологическихъ понятій—душевнаго здоровья, силы, мощи, съ одной стороны, и душевнаго разслабленія и болѣзни, съ другой, причемъ существо душевнаго здоровья человѣка я, именно, и полагаю—справедливо или нѣтъ, это другой вопросъ—въ преобладаніи въ его душевномъ укладѣ сердечно-волевыхъ элементовъ надъ элементами односторонне-интеллектуальными. Въ этомъ случаѣ я считался также и съ библейской точкой зрѣнія на данный предметъ, поскольку и по библейскому ученію, эгоизмъ является лишь однимъ

изъ *частныхъ* видовъ того общаго извращенія душевной природы человѣка, какое явилось результатомъ его грѣхопаденія, причемъ сущность этого послѣдняго, по библейскому повѣствованію о грѣхопаденіи человѣка, и заключается, именно, *въ гордынѣ человѣческаго разума*, въ его стремленіи—поставить *теоретическое знаніе* природы добра и зла выше *сердечной вѣры* слову Божію и готовности подчинять *свою волю* волѣ Божіей. На этой, именно, общей психологической основѣ, по библейскому ученію, развились всѣ другіе частные виды извращенія душевной природы человѣка, въ томъ числѣ и эгоизмъ.

Проф. С. М. Заринъ въ своихъ критическихъ замѣчаніяхъ также дѣлаетъ нѣкоторыя возраженія касательно постановки того положенія моего изслѣдованія, что типы античнаго философа-моралиста и христіанина различаются между собою кореннымъ, принципіальнымъ образомъ, и не вполнѣ соглашается также и съ тѣмъ моимъ тезисомъ, что историческое развитіе перваго изъ этихъ типовъ шло не въ направленіи сближенія съ типомъ христіанина, а въ направленіи обратномъ, что вся исторія развитія античной моральной философіи въ цѣломъ представляетъ изъ себя постепенно развивающееся разложеніе моральныхъ основъ античнаго міра и постепенное вырожденіе морально-психологическаго типа античнаго философа-моралиста. Мой почтенный критикъ полагаетъ, что „это положеніе *во всей его категоричности* и не доказано въ (моемъ) сочиненіи да и вообще не доказуемо“, и въ подтвержденіе этого своего заключенія проф. С. М. Заринъ ссылается, между прочимъ, на тѣ мѣста изъ моего же сочиненія, гдѣ и я признаю у античныхъ философовъ наличность супранатуралистическихъ и альтруистическихъ тенденцій и стремленій, глубокой потребности и исканія высочайшаго блага и истины. Все это, по мнѣнію моего почтеннаго критика, представляло изъ себя благопріятную почву къ принятію античнымъ міромъ христіанства. На ряду съ съ тѣми болѣзненными симптомами въ психикѣ античныхъ философовъ-моралистовъ, я, по мнѣнію проф. С. М. Зарина, долженъ былъ „отмѣтить у нихъ наличность также и сознанія своего ненормальнаго, болѣзненнаго состоянія“. „Но такое сознаніе, по словамъ моего почтеннаго критика, знаменовало уже прогрессъ, а не регрессъ, такъ какъ служило необходимымъ предварительнымъ условіемъ и этико-психоло-

гическою почвою для возникновенія и раскрытія покаянной вѣры въ Божественнаго Спасителя... Древній міръ ожидалъ Спасителя и Цѣлителя немощей душевныхъ и тѣлесныхъ и нашелъ такого въ Господѣ Іисусѣ Христѣ". Со всѣми этими соображеніями и замѣчаніями проф. С. М. Зарина въ данномъ случаѣ я не могу не согласиться по той простой причинѣ, что эти же положенія, въ нѣсколько конечно, иной словесной формѣ, я и самъ неоднократно высказываю въ моемъ сочиненіи. Но я въ то же время полагаю, что *частичный* прогрессъ, въ одной какой-нибудь области душевной жизни человѣка (въ данномъ случаѣ въ области развитія у античныхъ философовъ сознанія своего ненормальнаго, болѣзненнаго состоянія) еще не доказываетъ того, что въ данномъ случаѣ мы имѣемъ дѣло не съ регрессомъ или застоемъ, а именно съ *общимъ прогрессомъ* въ душевной жизни человѣка во всей сложности и цѣлости его душевнаго органилма. То же самое, въ частности, по моему мнѣнію, приложимо и къ античнымъ философамъ: въ области развитія сознанія своего болѣзненнаго нравственнаго состоянія, а также потребности и исканій иныхъ нравственныхъ идеаловъ, по сравненію съ тѣми, какими до сихъ поръ жило античное человѣчество,—античная философія, и съ моей точки зрѣнія, обнаруживаетъ въ своемъ историческомъ развитіи несомнѣнный прогрессъ; но это обстоятельство, какъ это я пытался доказать въ своемъ сочиненіи, не могло помѣшать *общему регрессу и разложенію душевнаго уклада морально-психологическаго типа античнаго философа-моралиста*: оно лишь *сопутствовало* этому разложенію и т. о. самымъ фактомъ своего существованія и развитія косвенно какъ-бы подтверждало наличность и этого послѣдняго. Не отрицаю я въ своемъ сочиненіи и того, что развитіе у античныхъ философовъ нравственной неудовлетворительности представляло изъ себя въ извѣстномъ отношеніи благопріятную психологическую почву и благопріятное условіе для распространенія среди античнаго міра христіанства и христіанской морали; но я категорически отрицаю то, чтобы и самое *сѣмя* христіанской морали, природою котораго, главнымъ образомъ, обусловливаются и всѣ дальнѣйшія формы ея развитія,—было историческимъ продуктомъ развитія основныхъ положеній античной философіи. А при выясненіи вопроса о генетической зависимости или независимости христіанской морали отъ античной философіи,—суще-

ство дѣла, по моему мнѣнію, слѣдуетъ усматривать, прежде всего и главнымъ образомъ, именно въ природѣ *сѣмени*, изъ котораго возникла и развилась христіанская мораль, а не въ той *почвѣ*, на какой произрасло это сѣмя, и не въ историческихъ *условіяхъ* его произрастанія. Какова бы ни была данная, почва, каковы бы ни были данныя условія,—но мы всегда должны ожидать, что изъ брошеннаго въ землю сѣмени ржи выростетъ, именно, рожь, а не овесъ, хотя, конечно, отъ характера почвы и другихъ внѣшнихъ условій во многомъ зависитъ степень успѣшности въ произрастаніи даннаго растенія. Въ своемъ изслѣдованіи я и старался, главнымъ образомъ, опредѣлить природу самаго *сѣмени* античной философской морали, по сравненію съ природой сѣмени христіанской морали, и лишь косвеннымъ образомъ касался вопроса о томъ, въ какой степени античная моральная философія служила благопріятной *почвой* для произрастанія здѣсь сѣмени христіанской морали. Для болѣе конкретнаго поясненія моей точки зрѣнія на чисто *косвенный* характеръ тѣхъ услугъ, какія античная моральная философія оказала дѣлу распространенія въ античномъ мірѣ христіанства, я воспользуюсь еще такой, можетъ быть нѣсколько грубой, аналогіей. Постепенный прогрессъ въ развитіи у античныхъ философовъ сознанія своей нравственной неудовлетворительности и жажды новыхъ религіозно-нравственныхъ идеаловъ, родственныхъ съ христіанскимъ ученіемъ, такъ же не могъ самъ по себѣ породить этихъ послѣднихъ, какъ все болѣе и болѣе усиливающаяся физическая жажда сама по себѣ не можетъ дать и удовлетворенія потребности тѣлеснаго организма во влагѣ, какъ усиленіе аппетита само по себѣ еще не приводитъ насъ къ насыщенію, хотя, конечно, хорошій аппетитъ представляетъ изъ себя несомнѣнно благопріятное условіе и благопріятную почву для нормальнаго питанія и роста даннаго тѣлеснаго организма.

Послѣднее возраженіе, какое мнѣ дѣлаетъ проф. С. М. Заринъ, состоитъ въ томъ, что я заканчиваю свое изслѣдованіе историческаго развитія античной моральной философіи на томъ историческомъ моментѣ, гдѣ, съ точки зрѣнія нѣкоторыхъ ученыхъ, „только начинается важнѣйшій и наиболѣе продуктивный моментъ эволюціоннаго движенія по пути къ христіанству". Чтобы избѣжать этого упрека, я, по мнѣнію моего почтеннаго критика, долженъ былъ въ своемъ изслѣ-

дованіи коснуться также вопроса объ отношеніи христіанства и христіанской морали къ неоплатонизму и къ іудео-александрійской философіи, съ Филономъ во главѣ, т. е. тѣхъ философскихъ системъ, гдѣ, наряду съ традиціями античной философіи, сказалось также сильное вліяніе восточныхъ элементовъ, въ особенности мистическихъ.—Не отрицаю, что въ дѣлѣ выясненія вопроса объ историческомъ происхожденіи христіанства вопросъ объ отношеніи христіанства къ неоплатонизму и къ іудео - александрійской философіи имѣетъ существенно важное значеніе и въ послѣднее время приковываетъ къ себѣ вниманіе ученыхъ изслѣдователей, пожалуй, даже въ большей степени, чѣмъ вопросъ объ отношеніи христіанства къ отмѣченнымъ мною античнымъ философскимъ системамъ. Но, поставивъ своей задачей изслѣдованіе вопроса объ отношеніи христіанской морали, именно, къ *античной моральной философіи*, я не считалъ себя въ правѣ касаться въ данномъ случаѣ такихъ философскихъ ученій, которыя, какъ неоплатонизмъ и іудео-александрійская философія, представляютъ изъ себя *синтезъ* традицій античной философіи и религіозно-философскихъ элементовъ восточныхъ народовъ. Мнѣ казалось, что, прежде чѣмъ привлекать къ моему изслѣдованію неоплатонизмъ и іудео-александрійскую философію, я, вслѣдъ за изложеніемъ исторіи развитія античной философской этики, долженъ былъ бы предварительно подвергнуть детальному изслѣдованію также историческое развитіе религіозно-нравственныхъ идей и настроеній восточныхъ народовъ (іудеевъ, персовъ и друг.), въ тѣхъ же приблизительно рамкахъ и по тому же методу, какихъ я придерживался и при изложеніи исторіи античной философской этики. Но это, конечно, не только удвоило бы, но даже утроило бы размѣры рамокъ моего сочиненія и значительно усложнило бы и даже измѣнило бы самую задачу моего изслѣдованія. Весьма возможно, что и покойный профессоръ Е. П. Аквилоновъ, рецензировавшій мое сочиненіе въ его первой, рукописной редакціи, стоялъ, именно, на этой же точкѣ зрѣнія, когда настаивалъ на исключеніи изъ моего сочиненія главы о неоплатоникахъ, каковая глава, въ первой, рукописной редакціи моего сочиненія имѣлась.

**И. Чаленко.**

---

# Рѣчь

## Л. Ѳ. Свидерскаго предъ защитою магистерской диссертаціи 10 ноября 1913 года: „Іоаннъ Красовскій, Полоцкій уніатскій архіепископъ. Витебскъ 1911“.

ПРЕДМЕТОМЪ моего сочиненія, защита положеній котораго возвела меня на эту каѳедру, служитъ изложеніе жизни и дѣятельности Полоцкаго уніатскаго архіепископа Іоанна Красовскаго. Научные труды по исторіи уніатской церкви въ послѣдній періодъ ея существованія, и русскіе и иностранные, обычно вводятъ его дѣятельность въ кругъ своего изслѣдованія. Уже одно это обязываетъ историка внимательно отнестись къ выясненію роли Красовскаго въ современной ему жизни уніатовъ. Но стоитъ только интересующемуся этимъ вопросомъ ближе подойти къ нему, какъ его постигаетъ разочарованіе. Печатныя данныя о дѣятельности Красовскаго слишкомъ незначительны и отзывы о ней далеко не всегда объективны, какъ основанные главнымъ образомъ на показаніяхъ современниковъ, или дружественно расположенныхъ къ нему, или наоборотъ—настроенныхъ враждебно. Въ виду этого, историку приходится обратиться за достовѣрными свѣдѣніями къ первоисточнику—къ архивнымъ даннымъ. Просмотрѣнныя мною дѣла даютъ много матеріала какъ для прямой характеристики дѣятельности Красовскаго, такъ и для выясненія побочныхъ обстоятельствъ, такъ или иначе вліявшихъ на ходъ историческихъ событій. Я не могу утверждать, что этотъ матеріалъ исчерпанъ мною съ достаточной полнотой. Изученіе архивныхъ дѣлъ соединено съ значительными затрудненіями,

изъ которыхъ главное заключается въ отсутствіи хорошо составленныхъ описей дѣлъ. Дѣла архивовъ греко-уніатскихъ митрополитовъ, 2-го департамента римско-католической духовной коллегіи, общаго собранія обоихъ департаментовъ коллегіи, Тадулинскаго монастыря, Полоцкой духовной консисторіи съ различными отдѣлами: дѣлами Лисовскаго, Крассовскаго, Шулякевича, Матусевича и др., мнѣ пришлось изучать по связкамъ въ порядкѣ нахожденія ихъ на архивныхъ полкахъ, связка за связкой и дѣло за дѣломъ, пришлось читать и нужное и совершенно ненужное, которое для экономіи времени и труда могло быть опущено при существованіи удовлетворительныхъ описей. Ознакомленія съ дѣлами архива греко-уніатскихъ митрополитовъ происходило при обстановкѣ особенно неблагопріятной. Во время моихъ подготовительныхъ къ сочиненію занятій составлялось описаніе документовъ этого архива; изъ существовавшихъ дѣлъ были выдѣлены новыя съ новой временной нумераціей. Поэтому, при цитаціи документовъ, мнѣ пришлось номера дѣлъ обозначать частію по прежней описи, частію по номерамъ тѣхъ конвертовъ, въ которыхъ находились карточки съ описанными документами, по выдѣленіи ихъ изъ прежнихъ дѣлъ. Послѣ представленія мною сочиненія въ Академію (въ рукописи) вышло печатное описаніе дѣлъ архива греко-уніатскихъ митрополитовъ. Въ виду этого, при печатаніи сочиненія, мнѣ пришлось измѣнить цитацію и приспособить ее къ печатному описанію за исключеніемъ цитаціи тѣхъ документовъ, которыхъ я не нашелъ въ печатномъ описаніи. Эти документы обозначены нумерами старой описи и упомянутыхъ конвертовъ, такъ какъ вторично разсмотрѣть архивъ греко-уніатскихъ митрополитовъ и послѣ этого поправить старые номера я не имѣлъ возможности. Кромѣ того, часть архива греко-уніатскихъ митрополитовъ была совершенно не внесена въ опись и помѣщена среди дѣлъ архива 2-го департамента римско католической духовной коллегіи. По цѣнности матеріала эта часть, заключающая въ себѣ оффиціальную и частную переписку митр. Булгана съ разными лицами по церковнымъ вопросамъ, заслуживаетъ внимательнаго изслѣдованія.

Изученіе архивныхъ данныхъ привело меня къ выводу, что если бѣлорусскіе уніаты, при тѣхъ неблагопріятныхъ условіяхъ, какія имѣли мѣсто въ ихъ жизни въ первой чет-

верти XIX столѣтія, не совратились въ католицизмъ, сохранили свою національность, а въ послѣдующіе время и по вѣрѣ слились съ массою русскаго народа, то этимъ они въ значительной степени обязаны Полоцкому архіепископу І. Крассовскому. Первыя два положенія, если и затрогивались церковными историками, то только мимоходомъ и безъ достаточной аргументаціи, такъ какъ ихъ вниманіе устремлялось главнымъ образомъ на конецъ уніи, на событія возсоединенія уніатовъ съ православною церковью. Послѣдняя мысль о связи дѣятельности Крассовскаго съ мѣропріятіями позднѣйшаго времени, закончившимися Полоцкимъ актомъ 12 февраля 1839 г., была предметомъ болѣе внимательнаго обсужденія историковъ. Вопреки мнѣнію покойнаго проф. М. О. Кояловича, литература по исторіи уніи и православная и инославная, излагая исторію возсоединенія уніатовъ, обрисовывала предшествовавшее этой исторіи состояніе уніатской церкви, какъ такое, которое не только не благопріятствовало реформамъ времени возсоединенія, а, наоборотъ, препятствовало имъ. Историки католическаго направленія отсюда дѣлали выводъ, что дѣятели возсоединенія, какъ насаждавшіе среди уніатовъ начала, чуждыя ихъ жизни и не оправдываемыя ею, являются измѣнниками уніи, отступниками отъ ея завѣтовъ. Съ точки зрѣнія матеріала, изложеннаго въ моемъ сочиненіи, въ ходѣ церковной жизни уніатовъ не было перерыва; она развивалась правильно безъ скачковъ и рѣзкихъ уклоненій въ сторону; въ эпоху возсоединенія она текла не по новому руслу, искусственно для нея созданному дѣятелями возсоединенія, а по прежнему, только расширенному и очищенному отъ камней, препятствовавшихъ теченію. Въ силу преемственной связи событій церковно-уніатской жизни второй половины XIX в. съ событіями первой половины теряетъ всякую почву обвиненіе въ отступничествѣ дѣятелей возсоединенія отъ завѣтовъ уніи. Мѣсто Крассовскаго въ поступательномъ развитіи жизни уніатовъ можно опредѣлить такъ: Лисовскій въ своей дѣятельности проводилъ принципъ сходства уніи и православія по нѣкоторымъ сторонамъ, Крассовскій—принципъ тождества по тѣмъ же сторонамъ, а дѣятели возсоединенія—тоже принципъ тождества, но уже не по нѣкоторымъ сторонамъ, а по всѣмъ. Такимъ образомъ дѣятельность Крассовскаго представляетъ необходимое звено въ цѣпи исторической жизни уніатовъ,

которое не можетъ быть выброшено безъ нарушенія правды жизни и правды изслѣдованія. Хотя дѣятельность Красовскаго развивалась ближайшимъ образомъ въ предѣлахъ Полоцкой епархіи, но ея значеніе не исчерпывалось удовлетвореніемъ только мѣстныхъ нуждъ. Красовскій устанавливалъ такія формы жизни, которымъ въ послѣдующее время были признаны полезными и обязательными и для другихъ уніатскихъ епархій. Съ другой стороны, церковная уніатская жизнь почти въ теченіе всей первой четверти XIX в. группировалась вокругъ каѳедры полоцкихъ іерарховъ, которые въ силу этого съ необходимостью оказывали вліяніе на ходъ обще-уніатскихъ дѣлъ. Таковы общіе выводы изъ моего сочиненія, которое я отдаю на судъ настоящаго высокаго собранія.

Въ заключеніе я считаю долгомъ выразить глубокую и искреннюю благодарность моему уважаемому оппоненту проф. П. Н. Жуковичу за его руководственныя указанія и нравственную поддержку, облегчившія мнѣ трудъ и давшія возможность довести до конца начатое дѣло.

Л. Свидерскій.

# Св. Григорія Чудотворца, епископа Неокесарійскаго,

## а) Къ Филагрію о единосущіи.

Въ Британскомъ Музеѣ сохранилась сирійская рукопись, точно датированная 569 годомъ: Cod. Nr. DCCXXX = add. 14597. 4. a. и b.; въ ней помѣщенъ переводъ двухъ произведеній, надписанныхъ именемъ св. Григорія Чудотворца: 1) ἡ κατὰ μέρος πίστις и 2) „Еще слово того же святаго Григорія Чудотворца къ Филагрію о единосущіи“ [1]). P. de Lagarde въ 1858 г. опубликовалъ сирійскій текстъ обоихъ произведеній въ Analecta Syriaca, а V. Ryssel въ своемъ трудѣ о Григоріи Чудотворцѣ [2]) далъ переводъ на нѣмецкій языкъ второго изъ нихъ, какъ совершенно еще неизвѣстнаго произведенія, снабдивъ изслѣдованіемъ объ его подлинности и характерѣ языка сирійскаго перевода. Риссель доказываетъ (S. 100—118), что трактатъ къ Филагрію о единосущіи а) не заключаетъ въ себѣ характерныхъ признаковъ позднѣйшаго времени, такъ какъ терминъ „единосущіе“ встрѣчается только въ надписаніи, которое, можетъ быть, позднѣйшаго происхожденія; б) по своему содержанію онъ отвѣчаетъ типу догматическаго ученія III вѣка: въ самой постановкѣ вопроса нѣтъ ничего такого, что не позволяло бы относить его къ III вѣку, и точка зрѣнія рѣшительно древняя, такъ какъ въ немъ ученіе о Св. Троицѣ ставится въ связь съ понятіемъ о домостроительствѣ; в) раскрытыя въ немъ тринитарныя

---

[1]) *W. Wright*, Catalogue of the Syriac Manuscripts in the Britisch Museum, p. 650, col. 1.

[2]) Gregorius Thaumaturgus. Sein Leben und seine Schriften. Nebst Uebersetzung zweier bisher unbekannter Schriften Gregors aus dem Syrischen. Leipzig 1880.

воззрѣнія въ существенномъ гармонируетъ съ тринитарнымъ ученіемъ Оригена и, такихъ образомъ, оправдываютъ надписаніе трактата, усвояющее его одушевленному ученику Оригена — св. Григорію, епископу Неокесарійскому; г) содержаніе трактата соотвѣтствуетъ тринитарнымъ воззрѣніямъ и способу выраженія самого св. Григорія Чудотворца. Что касается адресата произведенія, то Риссель, опираясь на свидѣтельство одного позднѣйшаго сирскаго писателя Аѳанасія Баладскаго († 587 г.), что Григорій Чудотворецъ писалъ противъ Порфирія, предложилъ читать вмѣсто „Къ Филагрію"— „Къ Порфирію".

Цѣлый рядъ ученыхъ, писавшихъ критическія замѣтки объ изслѣдованіи В.60Росселя, признавалъ основательность его сужденій и выводовъ относительно подлинности трактата: находили, что строй мыслей трактата дѣйствительно соотвѣтствуетъ третьему вѣку, и что ничто въ немъ не указываетъ на эпоху аріанскихъ или христологическихъ споровъ и, слѣдовательно, ничто не говоритъ противъ принадлежности его Григорію Неокесарійскому; что подлинность доказана блистательно, и что послѣ опубликованія изданныхъ Рисселемъ сочиненій (разумѣется еще „Къ Ѳеопомпу о томъ, подлежитъ ли Богъ страданію или не подлежитъ") Григорій становится осязательной величиной въ исторіи догматовъ [1]).

Между тѣмъ обнаружилось нѣчто совершенно неожиданное: J. Dräseke въ слѣдующемъ (1881) году опубликовалъ свое открытіе, что трактатъ о единосущіи, который В. Риссель считалъ доселѣ совершенно неизвѣстнымъ, въ дѣйствительности давно печатается въ подлинномъ греческомъ текстѣ то какъ „Слово XLV", то какъ 243 письмо св. Григорія Богослова Πρὸς Εὐάγριον μοναχὸν περὶ θεότητος [2]). В. Риссель въ отвѣтной статьѣ призналъ въ послѣднемъ оригиналъ сирійскаго переводнаго трактата, но рѣшительно отказался согласиться съ выводами J. Dräseke, что авторомъ трактата былъ

---

[1]) *Lechler H. V.* въ Litterarisches Centralblatt, 1880, Nr. 20, Sp. 641—643; *H. Holtzmann* въ Deutsche Litteraturzeitung, 1880, Nr. 11, Sp. 361. См. у проф. *В. В. Болотова* въ библіографической замѣткѣ въ „Христ. Чт.", 1882, № 11—12; ср. *J. Dräseke* въ Jahrb. f. prot. Theol. 1881, S. 384 и въ „Der Brief an Diognetos, nebst Beiträgen zur Geschichte des Lebens und der Scriften des Gregorios von Neocaesarea". Leipzig 1881, S. 206.

[2]) Въ Jahrb. f. protest. Theol. 1881, S. 379—384. Der Brief an Diognetos, S. 200—287.

св. Григорій Богословъ, и, въ согласіи съ сирійскимъ рукописнымъ преданіемъ, продолжалъ настаивать на принадлежности его св. Григорію Неокесарійскому, указывая, съ одной стороны, на то, что и греческія рукописи обнаруживаютъ колебаніе относительно автора трактата и усваиваютъ его также Василію вел. и Григорію Нисскому, а съ другой стороны, на внутреннія основанія—разность стиля по сравненію съ подлинными твореніями Григорія Богослова и неопредѣленность догматическихъ выраженій, въ виду которыхъ принадлежность его Григорію Богослову оспаривалась и раньше (Petavius, Cotellerius, Tillemont etc.) [1]).

J. Dräseke возразилъ обширнымъ изслѣдованіемъ: „Объ авторѣ произведенія Πρὸς Εὐάγριον μοναχὸν περὶ θεότητος [2]), въ которомъ доказывалъ, что внѣшнія свидѣтельства не даютъ принудительныхъ основаній къ тому, чтобы отрицать принадлежность его св. Григорію Богослову, а разсмотрѣніе внутреннихъ основаній убѣждаетъ, что авторомъ трактата былъ именно Григорій Богословъ. Dräseke настойчиво старается показать, что сравненія, употребленныя въ трактатѣ для нагляднаго представленія ученія о Св. Троицѣ, повторяются и въ другихъ произведеніяхъ Григорія Богослова, а ходъ мыслей въ немъ совершенно тожественъ съ расположеніемъ ихъ въ стихотвореніи Григорія Богослова „О Святомъ Духѣ"; кромѣ того, изложенное въ трактатѣ ученіе о Св. Духѣ, согласно съ исторіей послѣдовательнаго раскрытія его, указываетъ на предшествовавшую ему работу по этому вопросу каппадокійскихъ отцовъ. Съ другой стороны, J. Dräseke старается установить совершенное отсутствіе какого бы то ни было соприкосновенія между подлинными произведеніями Григорія Чудотворца и спорнымъ трактатомъ. Послѣдній, по мнѣнію Dräseke, написанъ св. Григоріемъ Богословомъ въ аріанзскомъ уединеніи послѣ 383 года; адресатомъ былъ другъ его—Евагрій Понтикъ, бывшій въ то время въ Египтѣ и, по свидѣтельству Сократа (Ц. И. III, 7), интересовавшійся вопросомъ о „простотѣ" Божественнаго существа.

В. Риссель больше не возражалъ; но и рѣшительное убѣжденіе J. Dräseke въ принадлежности трактата св. Григорію Богослову не произвело желательнаго ему впечатлѣнія. Въ

---

[1]) Jahrb. f. protest. Theol. 1881, S. 565—573.

[2]) Jahrb. f. protest. Theol. 1882, S. 343—384. 553—568.

1889 г. онъ издалъ свои „Gesammelten patristischen Untersuchungen“, гдѣ на стр. 103—168 напечатано въ „улучшенномъ“ видѣ его прежнее изслѣдованіе о разсматриваемомъ трактатѣ, подъ заглавіемъ: „Gregorios von Nazianz“. „Совершенно иначе, чѣмъ восемь лѣтъ назадъ, звучалъ теперь приговоръ извѣстныхъ богослововъ, какъ Zöckler'a, V. Schultze, G. Krüger'a и Bonwetsch'a, и, что̀ для меня, было особенно цѣнно, также выдающихся филологовъ, какъ H. Geltzer'a и A. Engelbrecht'a; всѣ они согласились съ моимъ доказательствомъ и разсматривали подлинность произведенія Πρὸς Εὐάγριον μοναχὸν περὶ θεότητος, т. е. составленіе его Григоріемъ Назіанзиномъ, какъ убѣдительно доказанную“,—такъ J. Dräseke съ удовлетвореніемъ констатировалъ фактъ своей побѣды [1]). Смутило его только одно обстоятельство, именно, что O. Zöckler, согласившійся раньше съ доказательствами J. Dräseke о принадлежности трактата св. Григорію Богослову, въ своемъ изслѣдованіи „Evagrius Pontikus. Seine Stellung in der altchristlichen Litteratur und Dogmenzeschichte“ (München 1893) снова поставилъ подъ вопросъ научный результатъ столь продолжительныхъ и усиленныхъ изысканій Дрезеке (S. 8). Эта неувѣренность O. Zöckler'a оказалась симптоматическою: выводы Дрезеке не нашли общаго пріема, и многіе излѣдователи продолжаютъ или высказываться неопредѣленно, или же явно склоняются къ признанію авторства св. Григорія Чудотворца. N. Bonwetsch [2]) опредѣленно заявляетъ, что онъ не убѣжденъ доводами Дрезеке и полагаетъ, что трактатъ болѣе подходитъ ко времени Григорія Чудотворца. Loofs [3]) не находитъ возможнымъ приписать трактатъ Григорію Богослову, хотя не рѣшается выступить и въ пользу авторства Григорія Чудотворца. O. Bardenhewer [4]) утверждаетъ, что разсматриваемое произведеніе возникло не раньше второй половины IV в. и не можетъ быть приписано Григорію Чудотворцу, но въ то же время высказываетъ колебаніе относительно того, принадлежитъ ли оно Назіанзину, или Нисскому, или даже другому автору. Ad. Harnack въ Gesch. d. altchr. Lit. (II, 2, S. 101)

---

[1]) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1894, S. 128—129.

[2]) Въ Realencyklopädie v. Hauck³, Bd. VII, S. 158.

[3]) Тамъ же, S. 144.

[4]) Geschichte der altkirchlichen Litteratur, Bd. II. Freiburg in Br. 1903, S. 286.

признаетъ его подлиннымъ, находящимся въ тѣсномъ родствѣ съ трактатомъ „Къ Ѳеопомпу" и ни въ чемъ не обнаруживающимъ, что ему предшествовала аріанская борьба, — напротивъ, въ немъ Ad. Harnack видитъ философскія особенности Григорія Чудотворца; а въ послѣднемъ (четвертомъ) изданіи Dogmengeschichte (Bd. I, Tübingen 1909, S. 781) онъ говоритъ: „правда, подлинность приписываемаго ему (Григорію Чудотворцу) произведенія о единосущіи еще не рѣшена, однако перевѣсъ на сторонѣ вѣроятности" (überwiegend wahrscheinlich). Такимъ образомъ, вопросъ объ авторѣ трактата о единосущіи до настоящаго времени остается по крайней мѣрѣ открытымъ, а это даетъ намъ основаніе называть его среди твореній св. Григорія Чудотворца съ не меньшимъ правомъ, чѣмъ и между твореніями св. Григорія Богослова, пока новое детальное изслѣдованіе его не приведетъ къ опредѣленнымъ результатамъ.

Помѣщаемый переводъ сдѣланъ по греческому тексту трактата, напечатанному у Миня, въ XLVI томѣ, col. 110—1108 (между твореніями Григорія Нисскаго); при этомъ приняты во вниманіе переводы съ сирійскаго—нѣмецкій у В. Рисселя (S. 65 — 70) и латинскій у Питры (Analecta Sacra, t. IV, p. 360 — 363). Русскій переводъ напечатанъ въ изданіи твореній св. Григорія Богослова, сдѣланномъ при Московской Духовной Академіи (т. 4-й, стр. 185—190).

Заглавіе трактата оставлено то, какое ему дано въ рукописи сирійскаго перевода, гдѣ онъ усвоенъ св. Григорію Чудотворцу, чѣмъ, однако, не предрѣшается вопросъ о первоначальности этого надписанія.

---

Весьма дивлюсь и чрезвычайно поражаюсь твоею разсудительностью, какъ ты своими точными вопросами даешь поводъ къ такимъ умозрѣніямъ и столь важнымъ изысканіямъ, поставляя меня въ необходимость говорить и усиленно трудиться надъ доказательствами, именно, когда предлагаешь мнѣ настоятельные и полезные вопросы. Такимъ образомъ, для меня, съ очевидностью, получается совершенная необходимость, слѣдуя за твоими вопросами, давать на нихъ ясные отвѣты. И теперь, вотъ, предложенный тобою вопросъ былъ такого рода и такого содержанія: естество (которое иной правильно назвалъ бы

скорѣе сущностью, чѣмъ естествомъ) Отца и Сына и Святаго Духа—просто или сложно? Ибо если оно просто, то какъ оно можетъ допускать «три» — число названныхъ выше? Поелику простое—однородно и несчисляемо; а то, что̀ подпадаетъ числамъ, по необходимости разсѣкается, хотя бы оно и не было подвергнуто счисленію; разсѣкаемое же страдательно, ибо разсѣченіе есть страданіе. Поэтому, если естество Совершеннѣйшаго просто, то излишне назначеніе именъ; а если назначеніе именъ истинно, и должно довѣрять именамъ, то тотчасъ исчезаетъ однородность и простота. Итакъ, каково же естество [разсматриваемаго] предмета? Такъ ты говорилъ мнѣ.

Слово истины со всею точностью представитъ разъясненіе этихъ вопросовъ, не предлагая неразумно, по недостатку доказательствъ, призрака вѣры, которая не требуетъ доказательства, и не пытаясь прикрывать шаткость своего убѣжденія свидѣтельствами древнихъ басенъ, но, взвѣсивъ результаты точнаго изслѣдованія и сдѣлавъ правильные выводы, ясно представитъ достовѣрность ученія.

Итакъ, да шествуетъ къ намъ отселѣ слово [истины] и пусть оно скажетъ намъ и то, какъ должно представлять себѣ Божество—простымъ или трехсоставнымъ? Ибо тройственность именъ заставляетъ насъ такъ именно и говорить и вѣровать, и, злоупотребивъ ими, нѣкоторые составили шаткія и совершенно нелѣпыя ученія, полагая, что вмѣстѣ съ произнесеніемъ именъ и сущность терпитъ страданіе раздѣленія. Но, какъ самъ ты говоришь, мы должны оставить таковыхъ, нетвердо защищающихъ ученіе, составляющее ихъ собственное мнѣніе; мы же обратимъ свой умъ къ правильному усвоенію познанія. Итакъ, прежде всего установимъ, что̀ есть Богъ, и такимъ образомъ послѣ этого тщательно займемся доказательствами.

Сущность Божія совершенно проста и недѣлима, по самому естеству имѣя въ себѣ простоту и безтѣлесность. Но, можетъ быть, противъ меня оказывается рѣчь о раздѣльности именъ, которая числомъ «три» уничтожаетъ однородность Совершеннѣйшаго? Такъ неужели ради однородности намъ необходимо избѣгать исповѣданія Отца и Сына и Святаго Духа? Да не будетъ! Ибо назначеніе именъ не повредитъ нераздѣльному единству Совершеннѣйшаго. Предметы умопостигаемые, хотя носятъ и миріады именъ (такъ какъ у каждаго народа они носятъ очень много именъ), однако чужды всякаго наименованія, потому что для предметовъ мысленныхъ

и безплотныхъ нѣтъ никакого собственнаго имени. Ибо какъ можно назвать собственнымъ именемъ то, что не подпадаетъ подъ наши взоры и совершенно не можетъ быть схвачено человѣческими чувствами? Но для точнаго уразумѣнія цѣлаго возьмемъ самую малую частицу умопостигаемаго—душу.

Душа называется именемъ женскаго рода, однако она чужда какого бы то ни было женскаго естества, будучи по своей сущности ни мужескаго, ни женскаго пола Подобнымъ образомъ и раждаемое отъ нея слово — Λόγος — хотя имѣетъ имя мужескаго рода, однако и оно, какъ мы говоримъ, чуждо мужской или женской тѣлесности. Если же самое послѣднее изъ умопостигаемаго, душа и слово, не обладаетъ собственнымъ именемъ, то какъ мы можемъ сказать, что первые умопостигаемые предметы и даже стоящіе выше всего умопостигаемаго называются собственными именами? Конечно, употребленіе именъ полезно, такъ какъ оно по необходимости приводитъ насъ къ мысли объ умопостигаемомъ; но нѣкоторые, полагая, что вмѣстѣ съ наименованіями грубымъ образомъ раздѣляется и самая сущность, предполагаютъ въ своихъ мысляхъ во всѣхъ отношеніяхъ недостойное Божественнаго. Намъ же, разумѣющимъ истину, надлежитъ знать, что божественная и нераздѣльная сущность Совершеннѣйшаго недѣлима и однородна; но для пользы нашего душевнаго спасенія, какъ я сказалъ, и раздѣляется, повидимому, наименованіями, и подвергается необходимости дѣленія. Ибо какъ душа, которая сама является предметомъ умопостигаемымъ, порождаетъ множество безпредѣльныхъ мыслей, однако и не раздѣляется отъ того, что претерпѣваетъ процессъ мышленія, и никогда не оскудѣваетъ въ обиліи мыслей вслѣдствіе предшествовавшихъ въ ней мыслей, но скорѣе дѣлается богаче, чѣмъ бѣднѣе, и какъ это самое произнесенное и сдѣлавшееся общимъ для всѣхъ насъ слово неотдѣлимо отъ произнесшей его души, тѣмъ не менѣе въ то же время находится и въ душахъ слушающихъ, не отдѣляется отъ первой и обрѣтается въ послѣднихъ, и производитъ скорѣе единеніе, чѣмъ раздѣленіе ихъ душъ и нашихъ,—такъ и ты представляй со мною Сына никогда неотлучнымъ отъ Отца и опять отъ Сего послѣдняго — Духа Святаго, подобно тому, какъ мысль въ умѣ.

Ибо какъ между умомъ, мыслью и душею невозможно представить какого-нибудь дѣленія и сѣченія, такъ невозможно представить сѣченія или дѣленія между Святымъ Духомъ и

Спасителемъ и Отцемъ, вслѣдствіе того, какъ я сказалъ, что естество умопостигаемаго и божественнаго нераздѣльно. Или еще, какъ невозможно подобнымъ образомъ найти дѣленія между солнечнымъ кругомъ и лучомъ, вслѣдствіе безстрастности и безтѣлесности, простоты и нераздѣльности, — напротивъ, лучъ соединенъ съ кругомъ и, наоборотъ, кругъ, подобно роднику, потоками изливаетъ на все свои лучи, производя какъ бы наводненіе свѣта на насъ и вдругъ разливаясь моремъ по [всему] художественно устроенному міру, — такъ вотъ подобно какъ бы лучамъ Отца посланы къ намъ свѣтоносный Іисусъ и Духъ Святый. Ибо какъ лучи свѣта, по естеству имѣющіе нераздѣльное соотношеніе между собою, ни отъ свѣта не отлучаются, ни другъ отъ друга не отсѣкаются и до насъ ниспосылаютъ даръ свѣта,—такимъ же образомъ и Спаситель нашъ и Святый Духъ, два луча-близнеца Отца, и намъ подаютъ свѣтъ истины, и соединены съ Отцемъ.

И какъ случается, что изъ какого-нибудь воднаго источника, въ изобиліи дающаго подобную нектару воду, обильный потокъ и неудержимая струя во время теченія раздѣляются на двѣ рѣки, имѣя сначала одно теченіе изъ единаго родника источника, а потомъ—двойное теченіе отъ образовавшихся рѣкъ, однако же въ своей сущности не претерпѣваетъ никакого ущерба отъ такого дѣленія (потому что хотя положеніемъ рѣкъ теченіе и раздѣляется, однако оно имѣетъ одно и то же качество влаги; ибо если и кажется, что каждая изъ названныхъ рѣкъ и отдѣляется большимъ разстояніемъ [одна отъ другой] и далеко отстоитъ отъ источника, однако, вслѣдствіе непрерывности потока, имѣетъ начало соединеннымъ съ первоисточникомъ), — подобнымъ образомъ и Богъ всяческихъ благъ, Властитель истины и Отецъ Спасителя, первая Вина жизни, Древо безсмертія, Источникъ присносущной жизни, ниспославшій къ намъ какъ бы двойной потокъ — умопостигаемый даръ Сына и Святаго Духа, и Самъ не потерпѣлъ какого-либо ущерба въ Своей сущности (ибо Онъ не подвергся какому-либо умаленію вслѣдствіе Ихъ пришествія къ намъ), и Они пришли къ намъ и тѣмъ не менѣе остались неотлучными отъ Отца. Ибо, какъ я сказалъ въ началѣ, естество Совершеннѣйшихъ нераздѣльно.

Весьма много, почтеннѣйшій, и больше, чѣмъ сказано, можно было бы найти для яснаго доказательства тѣснѣйшаго

единенія [1]) Отца и Сына и Святаго Духа, какимъ именно образомъ должно представлять его. Но такъ какъ тебѣ и подобнымъ тебѣ легко и изъ немногаго познать весьма многое, то ради этого я призналъ справедливымъ на семъ прекратить рѣчь по этому вопросу.

---

[1]) Вмѣсто ἑνώσεως въ нѣкоторыхъ изданіяхъ читается ἐρωτήσεως, — тогда мысль передаютъ такъ: къ ясному изложенію самаго необходимаго вопроса объ Отцѣ и Сынѣ и Святомъ Духѣ (русск. пер. Моск. Дух. Акад., т. 4, стр. 190).

## б) Къ Татіану краткое слово о душѣ.

Небольшой трактатъ Λόγος κεφαλαιώδης περὶ ψυχῆς πρὸς Τατιανόν въ первый разъ изданъ былъ среди твореній св. Григорія Чудотворца Ger. Vossius'омъ [1]), который не высказывалъ никакихъ сомнѣній въ его подлинности. Съ нимъ согласны были Беллярминъ и Фабрицій, — послѣдній предполагалъ, что адресатъ трактата Татіанъ—можетъ быть, братъ той Татіаны, о которой Оригенъ упоминаетъ въ своемъ произведеніи „О молитвѣ". Но Gallandi не помѣстилъ его въ своемъ изданіи, какъ неподлинный, опираясь на viri eruditissimi: онъ находилъ, что по стилю это произведеніе сильно отличается отъ другихъ произведеній св. Григорія и принадлежитъ гораздо позднѣйшему времени [2]). Вслѣдъ за нимъ и Möhler [3]), принимая во вниманіе, что трактатъ „О душѣ" составленъ по началамъ аристотелевской философіи, признавалъ его продуктомъ средневѣковой схоластики. Между тѣмъ въ 1858 г. P. de Lagarde опубликовалъ небольшой флагментъ въ три строки съ надписью: S. Gregorii Thaumaturgi ex tractatu ad Gaianum [4]). Отрывокъ взятъ изъ трактата „О душѣ", гл. VI [5]). Оба манускрипта, въ которомъ найденъ этотъ фрагментъ, датируются VIII вѣкомъ. Этимъ рѣшительно ниспровергалось мнѣніе объ очень позднемъ происхожденіи трак-

---

[1]) Sancti Gregorii, episcopi Neocaesarensis, cognomento Thaumaturgi, opera omnia, quotquot in insignioribus, praecipue Romanis Bibliothecis reperiri potuerunt. Moguntiae 1604, p. 135--148.

[2]) Bibliotheca vetorum patrum antiquorumque scriptorum ecclesiasticorum. T. III. Venetiis 1728, p. XXVIII.

[3]) Patrologie I, S. 653.

[4]) Analecta Syriaca, p. 31 (сирійскій текстъ); тотъ же фрагментъ напечатанъ Martin'омъ у Pitra, Analecta Sacra IV, 133 (сирійскій текстъ) и 386 (латинскій).

[5]) Migne, P.G. X, 1144, 6—8.

тата. Въ 1894 г. опубликованъ былъ [1]) открытый въ сирійскомъ манускриптѣ VII вѣка, принадлежащемъ библіотекѣ монастыря св. Екатерины на Синаѣ, переводъ „Трактата о душѣ, составленнаго философами". В. Риссель въ 1896 г. перевелъ его на нѣмецкій языкъ [2]). Оказалось, что вновь найденный трактатъ философовъ о душѣ представляетъ собою переводъ (съ нѣкоторыми отступленіями) извѣстнаго уже на греческомъ языкѣ трактата о душѣ, приписываемаго св. Григорію Чудотворцу. Сирійская рукопись не давала имени св. Григорія.

Въ томъ же 1896 г. J. Дрезеке, независимо отъ опубликованія Масселемъ перевода сирійскаго трактата, напечаталъ небольшую замѣтку [3]), въ которой доказывалъ, что трактатъ Λόγος κεφαλαιώδης περὶ ψυχῆς πρὸς Τατιανόν принадлежитъ св. Григорію Чудотворцу, какъ это утверждалъ и В. Риссель еще въ 1880 г. Дрезеке обратилъ вниманіе на то, что преданіе относительно принадлежности трактата св. Григорію Чудотворцу не такъ безнадежно, какъ это казалось раньше, такъ какъ еще никто не обращалъ вниманія на то, что у Николая Меѳонскаго (отъ половины XII вѣка) въ его Ἀνάπτυξις τῆς θεολογίας στοιχειώσεως Πρόκλου, въ отдѣлѣ, гдѣ рѣчь идетъ о сущности души, находится ссылка на разсматриваемый трактатъ (V гл.), при чемъ авторомъ его называется „великій Григорій Чудотворецъ". Это свидѣтельство Николая Меѳонскаго, по мнѣнію Дрезеке, имѣетъ особенно важное значеніе, потому что все произведеніе Николая Меѳонскаго, въ которомъ находится цитата изъ произведенія Григорія Чудотворца, на самомъ дѣлѣ является произведеніемъ Прокопія Газскаго (480—513 г.): Ἀντιρρήσεις εἰς τά Πρόκλου θεολογικὰ κεφάλαια, которое Николай Меѳонскій буквально переписалъ и, снабдивъ незначительными прибавками, выдалъ за свое произведеніе. Такимъ образомъ, по мнѣнію Дрезеке, и цитата изъ трактата св. Григорія Чудотворца „О душѣ" принадлежитъ Прокопію и, слѣдовательно, относится къ V вѣку, — въ такомъ случаѣ это свидѣтельство должно разрушить прежнія

---

[1]) Въ Catalogue of the Syriac Mss in the Convent of S. Catharine on Mount Sinai, London 1894 (Studia Sinaitica Nr. I), 19—26.

[2]) Въ Rheinisches Museum für Philologie, N. F. B. XIX (1896), H. 1, S. 4—9.

[3]) „Zu Gregorios Thaumaturgos" въ Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1896, 1, S. 166—169.

сомнѣнія относительно подлинности Λόγος κεφαλαιώδης περὶ ψυχῆς πρὸς Τατιανόν. Однако, въ своемъ утвержденіи относительно произведенія Николая Меѳонскаго Дрезеке остался въ одиночествѣ: честь Николая Меѳонскаго рѣшительно защищается [1]),—значитъ, несомнѣнно только то, что цитата принадлежитъ XII вѣку; этимъ опредѣляется и ея значеніе: она можетъ только удостовѣрять, что въ рукописи, которою пользовался Николай Меѳонскій, трактатъ „О душѣ“ надписывался именемъ св. Григорія Чудотворца.

Что касается рукописнаго преданія, то въ этомъ отношеніи рукописи раздѣлились между св. Григоріемъ Чудотворцемъ и св. Максимомъ Исповѣдникомъ [2]); соотвѣтственно съ этимъ у Миня одинъ и тотъ же трактатъ напечатанъ дважды: въ X томѣ, col. 1138—1146, между твореніями св. Григорія, и въ XCI т., col. 354—362, среди твореній св. Максима (безъ предисловія и 4—5 параграфовъ IV гл.). Но св. Максиму Исповѣднику онъ не можетъ принадлежать, такъ какъ мало вѣроятно, чтобы трактатъ св. Максима уже въ VII вѣкѣ былъ переведенъ на сирійскій языкъ подъ анонимнымъ заглавіемъ и въ рукописи VII вѣка уже былъ снабженъ многочисленными и значительными глоссами.

Jul. Lebreton, на основаніи изученія рукописнаго матеріала, а также сопоставленія разсматриваемаго трактата съ произведеніемъ Немезія Эмесскаго „О природѣ человѣка“, приходитъ къ тому заключенію, что онъ составленъ неизвѣстнымъ авторомъ между V и VII вѣками при пользованіи произведеніемъ Немезія и, можетъ быть, отрывка изъ трактата Григорія Чудотворца „О душѣ“, — онъ считаетъ вѣроятною принадлежность св. Григорію V и VI главъ нынѣшняго трактата. Этимъ изслѣдованіемъ Lebreton'а изслѣдованію вопроса объ авторѣ трактата „О душѣ“ дана строго-научная постановка, которая должна привести къ опредѣленнымъ результатамъ. Уже признается довольно вѣроятною принадлежность св. Григорію Чудотворцу двухъ главъ трактата, а далѣе необходимо выяснить, есть ли основаніе утверждать зависимость его отъ Немезія и отрицать цѣльность произведенія.

---

[1]) *O. Bardenhewer*, Gesch. der altkirchl. Lit. II, S. 284; cp. Stilgmayr: Die „Streitschrift des Prokopios von Gaza“ gegen den Neuplatoniker Proklos, Byzant. Zeitschrift, VIII (1899), S. 263—301.

[2]) См. у Jul. Lebreton'а въ Bulletin de Litterature Ecclesiastique, 1906, 3, p. 73—83: Le traité de l'âme de S. Grégoire le Thaumaturge.

Если на эти вопросы последуетъ отрицательный отвѣтъ, тогда не будетъ никакихъ основаній не признавать принадлежности всего произведенія св. Григорію Чудотворцу.

Переводъ трактата сдѣланъ по греческому тексту, напечатанному у Миня.

---

Ты просилъ меня, достопочтенный Татіанъ, прислать тебѣ разсужденіе о душѣ съ убѣдительными доказательствами по отдѣламъ, и ты желалъ, чтобы я сдѣлалъ это, не пользуясь свидѣтельствами Писаній. Конечно, этотъ способъ наученія [т. е. на основаніи Писаній] въ дѣйствительности есть и для желающихъ благочестно мудрствовать является истиннымъ, доказательнѣе всякаго человѣческаго разсужденія; но ты сказалъ, что ищешь этого не для собственнаго убѣжденія, такъ какъ ты уже наставленъ твердо придерживаться божественныхъ Писаній и преданій, и что мысль твоя не можетъ быть поколеблена изворотами человѣческихъ доводовъ, а для опроверженія мнѣній иначе мыслящихъ, которые не выносятъ того, чтобы ихъ убѣждали Писаніями, а стараются посредствомъ извѣстнаго рода искусства ниспровергать непривычныхъ къ такимъ разсужденіямъ. Эти соображенія склонили меня съ готовностью повиноваться этому твоему требованію, нисколько не устрашаясь тѣмъ, что я неопытенъ въ такого рода построеніи разсужденій, но ободряясь твоимъ благоволеніемъ ко мнѣ, ибо ты умѣешь то, что ты признаешь прекраснымъ, выставлять на общій судъ, а что, по твоему мнѣнію, хуже надлежащаго, того не замѣчать и скрывать, дѣлая то и другое по расположенію и дружбѣ ко мнѣ. Зная это, я со всѣмъ довѣріемъ взялся за изложеніе. Свое же разсужденіе я расположу, воспользовавшись тѣмъ порядкомъ и послѣдовательностью, какой именно примѣняли искусные въ этомъ для желающихъ научно что-либо изслѣдовать.

Итакъ, прежде всего я покажу, какою познавательною силою согласно своей природѣ можетъ быть постигнута душа; потомъ, чѣмъ доказывается ея существованіе; затѣмъ по порядку, сущность ли она или свойство; потомъ вслѣдъ за этимъ, она — тѣло, или безтѣлесна; далѣе, проста она, или сложна; затѣмъ еще, смертна или безсмертна; наконецъ, разумна или неразумна.

Ибо эти вопросы больше всего обыкновенно изслѣдуются

въ разсужденіи о душѣ, какъ главнѣйшіе и могущіе характеризовать ея особенности. Въ качествѣ доказательствъ для подтвержденія подлежащихъ изслѣдованію вопросовъ я воспользуюсь тѣми общеизвѣстными соображеніями, которыми обычно устанавливается достовѣрность предметовъ, находящихся у насъ подъ руками. Но ради краткости и пользы я воспользуюсь теперь только тѣми умозаключеніями, которыя настоятельно необходимы для доказательства того, что подлежитъ изслѣдованію, чтобы эти мысли, будучи ясными и удобно усвояемыми, доставили намъ совершенно готовыя средства для возраженія противникамъ. Итакъ, отселѣ начнемъ наше разсужденіе.

## Какою способностью постигается душа?

I. Все существующее или познается чувствомъ, или постигается мышленіемъ. И то, что подлежитъ чувству, имѣетъ достаточное доказательство въ самомъ чувствѣ, ибо вмѣстѣ съ прикосновеніемъ оно создаетъ въ насъ и образъ подлежащаго предмета. Постигаемое же мышленіемъ познается не само въ себѣ, а въ своей энергіи. Поэтому душа, будучи непознаваемой сама въ себѣ, естественно должна познаваться изъ ея дѣйствій.

## Существуетъ ли душа?

II. Наше тѣло, когда движется, то приводится въ движеніе или отвнѣ или извнутри. Что оно приводится въ движеніе не извнѣ, ясно изъ того, что оно движется и тогда, когда его не толкаютъ и не влекутъ, какъ это бываетъ съ неодушевленными тѣлами. И съ другой стороны, когда оно приводится въ движеніе извнутри, то движется не въ силу естественной необходимости, какъ огонь. Ибо послѣдній не перестаетъ двигаться, пока онъ есть огонь, подобно какъ и тѣло, сдѣлавшись мертвымъ, не движется, хотя и остается тѣломъ. Слѣдовательно, если тѣло не приводится въ движеніе извнѣ, подобно неодушевленнымъ предметамъ, и не движется въ силу физической необходимости, подобно огню, то ясно, что оно приводится въ движеніе душой, которая подаетъ ему и то, что оно живетъ. Итакъ, если доказано, что душа подаетъ жизнь нашему тѣлу, то должна существовать сама по себѣ и душа, познаваемая изъ ея дѣйствій.

## Сущность ли душа?

III. Что душа—сущность, это доказывается такимъ образомъ: прежде всего тѣмъ, что опредѣленіе сущности по справедливости можетъ быть приложено и къ ней. Оно таково: сущность есть то, что будучи тожественнымъ и численно единымъ способно попеременно воспринимать противное. Что душа сама, не отступая отъ собственной природы, попеременно принимаетъ противное, это ясно всякому, ибо въ ней наблюдаются справедливость и неправда, мужество и трусость, умѣренность и распущенность, хотя они и противоположны. Поэтому, если свойство сущности быть способной попеременно воспринимать въ себя противоположное, и если доказано, что душа допускаетъ такое опредѣленіе, то, слѣдовательно, душа—сущность. Затѣмъ, такъ какъ тѣло—сущность, то необходимо, чтобы и душа также была сущностью, ибо невозможно, чтобы оживотворяемое было сущностью, а оживотворяющее было бы несущностью. Неужели кто-нибудь можетъ утверждать, что не-сущее есть причина сущаго; или еще, [только] безумецъ можетъ говорить, что то, что въ своемъ существованіи зависитъ отъ чего-либо и безъ чего оно не можетъ существовать, является причиной того, отъ чего оно зависитъ.

## Безтѣлесна ли душа?

IV. Что въ нашемъ тѣлѣ есть душа, доказано выше; посему должно знать, какъ она существуетъ въ тѣлѣ. Если она расположена возлѣ тѣла, какъ камешекъ возлѣ камешка, то душа будетъ тѣломъ, но тѣло не будетъ одушевлено всецѣло, потому что она будетъ лежать [только] возлѣ нѣкоторой части его. Если же она смѣшана или слита, то душа была бы многочастной, а не простой, и лишилась бы свойственнаго душѣ понятія. Ибо многочастное можетъ быть раздѣлено и разрушено; а то, что можетъ быть разрушено, сложно; то, что сложно, имѣетъ троякое измѣреніе, а что имѣетъ три измѣренія, то тѣло. Тѣло же, будучи приложено къ тѣлу, увеличиваетъ объемъ; но душа, находясь въ тѣлѣ, не увеличиваетъ объема, но скорѣе оживотворяетъ. Слѣдовательно, душа не будетъ тѣломъ, но безтѣлесна.

Далѣе, если душа—тѣло, то она приводится въ движеніе или извнѣ, или извнутри; но она не приводится въ движеніе

ни извнѣ, такъ какъ ее не толкаютъ и не влекутъ, подобно неодушевленымъ, ни движется извнутри, подобно одушевленнымъ; ибо нелѣпо говорить о душѣ души,—итакъ, она не тѣло, слѣдовательно, безтѣлесна.

И еще, если душа—тѣло, то она имѣетъ качества, доступныя чувствамъ, и питается, но она не питается, а если и питается, то питается не тѣлесно, какъ тѣло, а безтѣлесно, ибо питается словомъ. Поэтому она не имѣетъ и качествъ, которыя воспринимаются чувствами, потому что ни справедливости, ни мужества, ни подобнаго имъ нельзя видѣть, а это—качества души. Итакъ душа—не тѣло,—значитъ, она безтѣлесна.

Еще, такъ какъ всѣ тѣлесныя сущности раздѣляются на одушевленныя и неодушевленныя, то утверждающіе, что душа—тѣло, пусть скажутъ, должно ли называть ее одушевленнымъ или неодушевленнымъ тѣломъ.

Далѣе, если всякое тѣло имѣетъ и окраску, и количество и форму, а въ душѣ ничего такого не наблюдается, то, слѣдовательно, душа не тѣло.

## Проста ли душа или сложна?

V. Что душа проста, обнаруживается изъ того, на основаніи чего преимущественно доказано, что она безтѣлесна. Ибо если она—не тѣло, всякое же тѣло сложно, а что сложно, то составляется изъ частей,—слѣдовательно, она не будетъ и многочастной. Будучи безтѣлесной, она проста, потому именно, что она несложна и не состоитъ изъ частей.

## Безсмертна ли наша душа?

VI. Послѣдовательно, думаю, простому надлежитъ быть безсмертнымъ; а какимъ образомъ,—выслушай. Среди существующаго нѣтъ ничего, что было бы разрушительнымъ само для себя,—впрочемъ, и отъ начала [такого] не существовало. Ибо то, что подвергается поврежденію, повреждается отъ противоположнаго; почему все, что подвергается поврежденію, можетъ быть разрушено; а что можетъ быть разрушено, то сложно, сложное же многочастно; но что составлено изъ частей, какъ извѣстно, составляется изъ различныхъ частей; различное же не тождественно. Итакъ, душа, будучи простою и несоставлен-

ною изъ различныхъ частей, несложною и неразрушимою, по этой причинѣ должна быть нетлѣнной и безсмертной.

Далѣе, все, что получаетъ движеніе отъ чего-либо и имѣетъ жизненную силу не отъ себя самого, а отъ того, что ее движетъ, то остается въ такомъ состояніи до тѣхъ поръ, пока поддерживается дѣйствующею въ немъ силою; когда же дѣйствующее прекращаетъ свою дѣятельность, то перестаетъ и оно, такъ какъ отъ него оно имѣетъ движеніе. Душа же, будучи самодвижущеюся, никогда не перестаетъ существовать. Ибо надлежитъ, чтобы самодвижущееся всегда было въ движеніи. А то, что всегда движется, не можетъ прекращаться; то же, что не прекращается, не имѣетъ конца; не имѣющее конца неразрушимо, а неразрушимое безсмертно. Поэтому, если душа самодвижущаяся, какъ выше доказано, то, на основаніи сейчасъ изложеннаго силлогизма, она будетъ неразрушимой и безсмертной.

Еще, все, что не повреждается собственнымъ зломъ, неразрушимо; злое же противоположно нравственно прекрасному, поэтому и разрушительно для него. Ибо нѣтъ иного зла для тѣла, какъ страданіе, болѣзнь и смерть, равно какъ и [напротивъ] достоинство его—красота, жизнь, здоровье и благосостояніе. Посему, если душа не разрушается собственнымъ зломъ, зло же души—трусость, распущенность, зависть и подобное, но все это не отнимаетъ у нея силы жить и двигаться, то, слѣдовательно, она безсмертна.

## Разумна ли наша душа?

VII. Что наша душа разумна, это можно было бы показать на основаніи многихъ данныхъ, и прежде всего на основаніи того, что она изобрѣла полезныя для жизни искусства. Вѣдь не просто и не случайно, какъ можетъ быть кто-нибудь скажетъ, появились искусства, такъ какъ нельзя доказать, что они праздны и безполезны для жизни. Поэтому, если искусство содѣйствуетъ тому, что полезно для жизни, а полезное похвально, похвальное же должно быть совершено разумомъ, а искусства — изобрѣтеніе души, — слѣдовательно, наша душа разумна.

Затѣмъ, что душа наша разумна, доказывается тѣмъ, что чувства наши недостаточны для постиженія вещей; ибо для знанія существующаго мы не довольствуемся однимъ прикос-

новеніемъ чувства. А когда мы не желаемъ останавливаться на этомъ, то чувство безъ помощи разума оказывается безсильнымъ различить то, что одинаково по формѣ, подобно по цвѣту и различно по природѣ. Поэтому, если чувства, будучи лишены содѣйствія разума, даютъ намъ ложное представленіе о существующемъ, то намъ нужно обсудить, можно ли на самомъ дѣлѣ постигнуть существующее или нѣтъ, и если можно постигнуть, то существуетъ ли другая сила, лучшая по сравненію съ чувствами, которая могла бы достигнуть этого. Если существующее не можетъ быть постигнуто, то у насъ не будетъ возможности [познать] то, что наблюдается нами иначе по сравненію съ тѣмъ, какъ оно существуетъ въ дѣйствительности. Но что вещи могутъ быть постигнуты нами, это ясно изъ того, что мы употребляемъ ихъ въ свою пользу соотвѣтственно съ свойствами каждой и снова обращаемъ въ то, во что мы желаемъ. Поэтому, если доказано, что вещи могутъ быть постигнуты нами, а чувства, если они лишены помощи разума, даютъ о нихъ ложныя представленія, то это будетъ умъ, который все разумно взвѣшиваетъ и познаетъ все, какъ оно въ дѣйствительности существуетъ. Умъ же разумная часть души, — слѣдовательно, душа разумна.

Кромѣ того, мы ничего не дѣлаемъ, чего прежде не начертаемъ сами себѣ, а это не иное что, какъ достоинство души, ибо знаніе существующаго не извнѣ привходитъ въ нее, но она сама какъ бы своими собственными примышленіями украшаетъ все существующее. Вслѣдствіе этого она въ самой себѣ предварительно живописуетъ вещь, и такимъ образомъ затѣмъ обнаруживаетъ ее на дѣлѣ. Достоинство же души заключается не въ чемъ иномъ, какъ въ томъ, чтобы все дѣлать согласно съ разумомъ,—ибо этимъ она и отличается отъ чувствъ. Слѣдовательно, доказано, что душа разумна.

**Н. Сагарда.**

---